# LA TELEOLOGIA
# NELLA FILOSOFIA GRECA E MODERNA.

*Qui timet a naturalibus contradictionem*
*propriae falsitatis est conscius.*
Camp$^{a}$. cap. III. APOL.

Il problema dei fini da Democrito ed Anassagora sino a Kant è un argomento molto interessante sotto l'aspetto metafisico ed anche morale; attendere perciò al modo onde questo problema da vago ed analogico che era nella filosofia antica, arrivò fino al punto ove sta il nodo della questione: mostrare come, col dileguarsi a poco a poco la supposta differenza tra l'anima ed il corpo fino alla filosofia moderna ove si spiega più la mente col corpo che il corpo colla mente, siasi messo allo scoperto il quesito della teleologia: non lasciare inosservato il vario uso che della finalità si fece fino a noi: considerare come la natura meglio conosciuta procacciò a sè stessa ed all'uomo la dignità di fine: fermarsi specialmente sopra Aristotele e Kant che sono de' due mondi i più grandi naturalisti filosofi, perchè quest'argomento richiede profonda perizia delle scienze naturali: osservare finalmente perchè il problema stesso risorge sempre e pare che come l'uomo non si acqueta ne' suoi destini, così voglia levare il freno imposto alla conoscenza; ecco la tela ove dipingo la storia del mio lavoro. Nel quale io non so quale sia il punto meno rilevante,

Digitized by Google

se l'antico od il nuovo periodo; imperocchè il problema si presenta sempre determinato fra il meccanismo e la teleologia, avendo la stessa relazione coll'anima, colla morale, con Dio; anzi (maraviglia!) la definizione stessa del fine quasi non è mutata da Aristotele a Kant. Nondimeno, se si vuole tener presente qualche punto più notabile, ecco come è andata la storia di questo tema in due parole. L'antico mondo, ad onta di pochi sforzi in contrario, ha sempre creduto all'analogia tra la mente umana e divina per ispiegare l'ordine cosmico: il rinascimento scopre la questione dell'anima nascosta in quest'analogia e ci porta al tentativo di spiegare la mente colle leggi meccaniche. È una rivoluzione del pensiero dall'essere producente all'essere prodotto, simile e concorde al geocentrismo ed eliocentrismo. La storia della lotta tra il meccanismo e la finalità potrà darci una soluzione degna di una filosofia che mentre non chiude gli occhi allo studio della natura, non annulla il fatto proprio dello spirito? Ma, come deve dare questa soluzione? ecco il punto cui richiamo l'attenzione della scienza, mercè la storia, la sola maestra delle soluzioni.



Digitized by Google

# PARTE PRIMA

## LA TELEOLOGIA NELLA FILOSOFIA GRECA.

### I.

### L'Ananke.

Il terreno dove sorge la discussione critica sulla finalità è la fisica in prima, non la metafisica che viene dopo di quella. E la vera fisica è quella dei Greci soltanto, non quella degl'Indiani, dei Caldei, degli Egiziani, la quale non poteva condurre la teologica mistica speculazione all'idea di una pura regolarità della natura (1). La stessa dottrina aristotelica della finalità sarebbe vuota di senso, se non fosse stata preceduta dallo studio della natura. Pei primi filosofi era tutt'una la questione del moto e dell'ordine; poscia fu divisa, e nacque la finalità come causa distinta dalla motrice. Se la investigazione di questi filosofi era di spiegare la natura con principî naturali, non vi si trova, al più, che una tal quale conformità. Per quanto differiscono nel meccanismo e nel dinamismo, convengono in questo, che la natura si compie in sè medesima senza ombra di fine da conseguire. Quale è mai il punto di contatto di questi filosofi, se non una necessità che regge l'ordine cosmico? (2) Certamente questa necessità non si deve

(1) Vedi la storia della fisica di Ferd. Rosenberger. 1882, Braunschweig.

(2) È molto chiaro il passo di Temistio nella Fis. II. di Arist. *πάντες σχεδὸν οἱ περὶ φύσεως διαλεχθέντες εἰς τὴν ἀνάγκην ἀνάγουσι τὰς αἰτίας. οὐδὲν ἄλλο τὴν ἀνάγκην ἢ τὴν ὕλην εἶναι νομίζοντες.*

Digitized by Google

intendere come opposta alla finalità, perchè la questione del meccanismo e della finalità si fece viva molto più dopo; giacchè prima la nissuna differenza tra la mente ed il corpo non poteva aprirle il campo (1). Ma in mezzo a tante difficoltà che si trovano in quest'epoca, le quali derivano dalla incertezza delle testimonianze poco attendibili, bisogna tener conto de' varî accenni all'*Ananke*. L'amore di Parmenide che regge il destino del mondo, la lotta tra l'amore e l'odio di Empedocle sono designati come necessità, la quale si presenta più intelligibile nel pittagorismo ed in Eraclito. L'unità del diverso, l'insieme della discordia che forma l'armonia, contiene una necessità. L'armonia dei contrari è l'*εἱμαρμένη πάντως* presso Eraclito. Questa necessità non è affatto la provvidenza di Socrate, nè il *noo* di Anassagora, perchè Eraclito non ammette la provvidenza nè per le cose generali, nè per le particolari. Il *logos* di Eraclito non era necessità di ragione, ma l'onnipotente legge di natura che viene all'esistenza nello sviluppo del mondo, ovvero il processo del mondo stesso che sorpassa il dominio del conoscere e dell' etica, come osserva l'Heinze (2). Ad avere un giudizio sulla questione, ci basta quello che nota Aristotele: che questi filosofi dissero le cose come stanno, non perchè stanno così. Imperocchè essendovi ordine in natura, e l'ordine essendo ragione, è insufficiente il principio posto da loro. Ed è meglio dire come Empedocle, le cose stanno così, ora il moto, ora la quiete, perchè sif-

(1) Zeller riconosce la filosofia prima di Socrate come filosofia naturale, perchè essa si limitava non esclusivamente al corporeo; poichè ciò supporrebbe la distinzione dello spirito e del corpo, *die hier noch fehlt* pag. 158, 4ª ediz.

(2) La dottrina del *Logos* nella filosofia greca. 1872.

Digitized by Google

fatta opinione qualche ordine pare di avere. Dunque Aristotele li giudica come privi dell'idea della finalità mentale, perchè l'ordine nasceva per essi da leggi fisiche; mentre per lui l'ordine tutto è λόγος (1). Qui sta il principio della discussione storica.

Se noi siamo molto cauti nell'accettare ne' primi filosofi la necessità come legge generale, possiamo considerare però quella di Democrito non solo come legge generale del cosmo, ma eziandio accompagnata da una più chiara conformità della natura: il perchè da cieca che era addivenne per lui illuminata. Fra tutti i filosofi prima di Socrate il solo Democrito era nel caso di negare la finalità, perchè non accetta più decisamente la mente come diversa dal corpo. Bene è vero che non si può ritenere come certa la notizia di Favorino tramandataci da Diogene, che Democrito abbia nel libro della Mente combattuta la dottrina di Anassagora, perchè la fisica di costui parrebbe posteriore a quella di Democrito; forse, parrebbe più certo che quegli abbia combattuto questo. Nondimeno dobbiamo credere che l'essersi venuto a questa credenza, nacque dalla precisione della dottrina democritica opposta all'anassagorica. Con ciò non s'intende riconoscere nelle cause meccaniche un pieno dritto di anzianità che potrebbero vantare innanzi alla finalità, perchè in Democrito non ci era una coscienziosa opposizione alla finalità, sebbene lo spirito ed il corpo erano quasi trattati dallo stesso punto come corporei. Ma questa opposizione addivenne coscienziosa per Anassagora il quale aveva tutta la ragione di riguardare Democrito più che altri, come nemico della finalità. Se potessimo esprimere in questo punto il processo delle cause

(1) Fis. VIII.

Digitized by Google

meccaniche alle finali, diremmo, che prima si affermò il meccanismo, senza negare la finalità; poscia si negò il meccanismo con Anassagora affermando la finalità. Ciò mi pare logicamente e storicamente vero. Democrito è un vero materialista perchè dalle cause meccaniche spiegò l'origine delle cose. L'aver detto che il moto è inerente all'atomo che è il principio della materia, significa essersi spinto ad una causa meccanica, che come è principio del moto, così esclude anche ogni fine estraneo al mondo. E si osservi che, come il concetto della finalità è sempre in relazione all'anima, così Democrito è quello che pose più decisamente nissuna differenza esservi tra l'anima e qualsivoglia materia. Dice infatti, la ragione un fenomeno derivante da matematiche proporzioni di certi atomi in loro vicendevole relazione: se lo spirito è più perfetto del corpo, nasce dall'essere di forma rotonda. L'ilozoismo di Talete, lo spirito di Eraclito, di Diogene, è forza formante e movente: la ragione di Empedocle è intima ad ogni elemento; ma per Democrito lo spirito non solo non è sopra il mondo, ma non è nemmeno diverso dalla materia, poichè egli non spiega la natura dall'anima, ma l'anima dalla natura. Ecco perchè è additato come negante la finalità; poichè aveva gli elementi per negarla: per avere non negata ogni differenza tra lo spirito ed il corpo, ma semplicemente ridotta ad una questione di forma, non di sostanza diversa.

Aristotele attribuisce agli atomisti la negazione del moto e quella del fine. Molti hanno riconosciuto l'ingiustizia della seconda censura, non tutti la prima. Ma l'una e l'altra questione è intima; e così è stata trattata dai filosofi presocratici i quali non facevano differenza tra il moto e l'ordine, come tra il corpo e lo spirito. Che obbligo avevano gli ato-

Digitized by Google

misti di dire d'onde il moto, se lo dicevano eterno? parrà forse sorprendente che Aristotele il quale confessa nella fisica II. ed VIII. che essi ammisero il moto che ordina ogni cosa dalla necessità, e che stimarono non doversi cercare del moto sempiterno il principio, loro dica nella Metafisica che non ammisero la causa del moto: ed altrove che posero il vuoto come causa del moto, il vuoto che corrisponde al non essere. Non meno ingiusta è l'accusa del caso loro attribuito. Democrito ammise nissun fatto avvenire fortuitamente, ma tutto per ragione e per necessità: disse la fortuna un pretesto d'ignoranza, e che essa poco resiste alla prudenza, perchè la mente perspicace si regola nella vita secondo questa. Tutto ciò si spiega colla differenza tra i due periodi della filosofia greca in cui la finalità è diversamente concepita. Aristotele giudica come casuale, e come immobile anche ciò che non è sotto il dominio della mente. Il caso per Aristotele è l'assenza della causa finale; il caso per Democrito è l'assenza della causa meccanica. Aristotele perchè concepisce la materia come un possibile il quale ha bisogno dell'atto, ascrive a Democrito il caso, e la mancanza del moto. La causa necessaria dell'addivenire del mondo è per costui il moto dell'atomo, il peso. L'atomo si dispone così da produrre il mondo: è l'idea della gravità nel suo stato bambino. Io considero Democrito rispetto a Newton, come Empedocle rispetto a Darwin. Quando sappiamo d'Empedocle che gli animali e gli uomini sussistono in quanto prima nascano dal suolo le loro parti e poi sono per l'amore congiunte: venir prima i mostri e poi le essenze armonicamente formate: gli uomini esser prima in informi masse, poi i giganti, e distinguersi nei sessi pel più o meno caldo, tutto questo è un mito allegorico del darwinismo. È me-

Digitized by Google

ravigliosa solo l'esclusione inconscia della finalità. E così anche ammiriamo Democrito che sotto il punto cosmologico, tutto spiega per principî naturali, quand'anche sieno insufficienti. Nondimeno, non è da omettere che il progresso che fece la conformità ovvero la necessità dell'agire nella cosmologia dei primi filosofi sino a Democrito fu grande, perchè da cieca e poetica addivenne più naturale e più intelligibile: progresso che corrisponde ai primi principî, il fuoco, l'acqua, l'aria, sino all'atomo da sè moventesi.

Il tentativo di porre la causa finale nacque dalla semplice analogia in Anassagora la prima volta. Diogene d' Apollonia pensò prima alla mente regolatrice: ma essendo questa espressa dall'aria in quanto penetra tutto e come più fine, è ragion di moto, non è un vero principio. Il suo primo cenno sul *Nus* ci fa avvertiti che già si era incominciato un nuovo indirizzo che addiventa più sicuro per Anassagora. Come negli animali e nella natura animata tutto si deve alla mente, così anche la causa del mondo e del suo ordine è da ascriversi alla mente (1). Non poteva essere altra la guida di Anassagora; e questa analogia durò per un periodo troppo lontano nella scienza. Ma sopra di essa è da osservare che la mente opera in due modi: uno come mente in quanto conosce, l' altro come forza fisica in quanto muove; quindi la preesistenza della materia come soggetto di operazione. Aristotele ci dice che egli non fece distinzione tra l'anima e la mente: e siccome quale si sentì dell'anima, tale si sentì del primo principio: così la mente di Anassagora è più atta a muovere che a conoscere. La questione del moto era più interessante

(1) Met. 1. 4.

Digitized by Google

prima di Socrate di quella del conoscere: e la mente di Anassagora è piuttosto anima, perchè ei si trova nel periodo ancora delle cause meccaniche. Il suo oggetto è il *διακόσμειν*, *διακρίνειν*: non ci è ancora la provvidenza secondo Socrate e Platone: non ci è ancora l'esaltazione piena della mente per mezzo delle idee; la finalità non è perfettamente transcendente, perchè la mente, sebbene diversa dalla materia, è più forzá fisica. Così si spiega il lamento di Platone di aver considerato il processo del mondo più dalle forze necessarie della natura, che dalla mente.

Tutta la speculazione prima di Socrate ci conduce a due problemi differenti nella finalità: se la natura può da sè stessa darsi moto, allora non ci è finalità, perchè non ci è bisogno della mente nè come principio nè come pensiero. Il risultato di questo tentativo è Democrito che è al caso di negare ogni finalità perchè pone la materia che da sè stessa si dispone secondo leggi necessarie. Il pensiero nulla dà o toglie all'essenza dell'atomo; anzi esso stesso è risultato di quello. Ma appunto da Democrito che segna la conclusione di tutte le scuole antesocratiche sorse la questione: se la materia poteva da sè ordinarsi senza la mente. Anassagora ci dice che la mente è ragion di moto e di fine nelle cose. Ma mentre Democrito compì il problema per mezzo della speculazione precedente, Anassagora accennò solo al principio di finalità trascendente ed apriva la nuova questione.

L'analogia tra l'operare umano e quello divino conduce Socrate a stabilire una finalità estramondana. Anassagora cerca nella mente più il principio dell'azione: Socrate più le idee che sono norme dell'agire: la filosofia del concetto sostituisce quella della natura. Il periodo è nuovo, perchè invece dei

Digitized by Google

πράγματα Socrate pone i λόγοι, invece dell'ὄντα pone l'ἀλήθεια τῶν ὄντον. Il concetto completa la finalità. Parrebbe che l'uomo non ci entrasse per nulla: ma non è così, perchè il concetto contiene la coscienza del sapere. Il sapere è umano sapere, il quale è assicurato per le idee che danno il sapere con coscienza. E siccome nella coscienza del sapere era assicurato l'umano sapere, così dirigendo Socrate il sapere alla virtù, il bene per lui è piuttosto l'umano, anzi che il conforme. Ora è da ciò che possiamo spiegarci il valore della finalità socratica, quando cioè, sappiamo il valore degli elementi integrali di essa. Imperocchè del modo onde la mente potesse operare, cioè esser causa delle cose, non se ne discuteva punto. Il concetto ed il bene sono gli elementi della finalità: il primo formava la coscienza del sapere, il secondo lo scopo dell'agire. Se così era studiato l'uomo, così anche doveva essere dipinto Dio nella finalità. Quell'analogia così semplice di Anassagora tra gli animali e la mente, fu per Socrate ampliata. Non si potrebbe diversamente spiegare la provvidenza socratica. La sapienza divina forma il mondo allo stesso modo, come il sapere morale si dirigge all'utile delle azioni. Per noi Iddio pose la luce, l'acqua, il fuoco, l'aria: il sole pel giorno, la luna per la notte, le stelle per la divisione del tempo, la terra pel nutrimento, le stagioni pel freddo, pel caldo. Mostra la cura divina nella generazione e conservazione, nell'amore dei fanciulli, e nel timore della morte. Il sonno pel riposo, la veglia per le azioni, l'acqua per la vita, la distanza del sole dalla terra per non seccare e raffreddare tutti. Sono tanti argomenti della provvidenza, ne'quali la mente umana regola la divina, perchè lo scopo morale non è che l'utile dell'uomo. Fatto l'uomo centro dell'universo, non è più la

Digitized by Google

natura principio dell'uomo: perciò la morale ha il più grande interesse. Non importa il sapere le cose, ma assicurare il sapere come coscienza del sapere. Dal fare l'uomo il solo campo del sapere, e dal moralizzare tutto nacque questa insulsa teleologia che tutto riferisce all'uomo, perchè dominata da una moralità astratta e divisa dalla natura. La provvidenza socratica come l'anassagorica, l'una descritta colla parola *ἐπιμέλεια*, l'altra col *πάντων φρουρόν*, prenderà un aspetto più nobile nel *noo* platonico. Ma non è da trascurare che se prima di Socrate il *λόγος* era identico all'*ἀνάγκη*, da Anassagora in poi se ne allontana, ed a poco a poco addiventa puramente assoluto. Quindi due ordini inversi: mentre la natura è tutto e l'uomo è spiegato da quella, ora l'uomo è tutto e la natura ha significato sol per lui.

L'epoca della finalità è coeva alla metafisica ed alla psicologia nella storia: cioè è parallela alla diversità dei principî dalle cose, della mente dal corpo. Ma la scienza non poteva nemmeno contentarsi di una conformità nella natura dove tutto era indistinto: l'organico, il vivente ed il pensante unito e confuso col puro materiale; come si osserva nella filosofia prima di Socrate, ove il metodo e l'indirizzo era buono, ma le ricerche furono sterili ed insufficienti. La scienza non poteva restare in tale oscurità ove il meccanico ed il materiale era confuso collo spirituale e morale; la calamita che attrae il ferro ha un'anima secondo Talete. Quest'ilozoismo, o monismo incipiente si sdoppiò nella metafisica e nella fisica, nella psicologia e fisiologia, nella causa finale e meccanica. Una tale distinzione apre il vero campo della discussione.

Digitized by Google

## II.

## Platone.

La teoria della finalità occupa un posto essenziale nella filosofia platonica: e non pare dapprincipio che sia giusta l'accusa che le fa Aristotele intorno alla sua accidentalità. Imperocchè non vi è dubbio che l'idea del buono sia il punto principale cui è diretta la dialettica, la fisica e l'etica. Platone fu vero discepolo di Socrate nell'aver diretta la scienza alla morale, trascurando però la natura. Aristotele stesso ci dice che avendo seguito Socrate che trattava di sole cose morali e di tutta la natura non occupandosi punto, cercava in quelle l'universale (1). Lo scopo della dialettica dominata dall'idea del bene lo dice chiaro. La tendenza alla filosofia si spiega per l'impulso naturale non al solo conoscere, ma anche alla prattica. L'amore nasce dalla tendenza alla immortalità, onde si ha il possesso del bene, e la dialettica è un mezzo per ciò. Mentre dunque la morale è subordinata alla metafisica, per Platone la dialettica serve alla conoscenza ed al possesso del bene. Con Socrate nasce l'idea del bene dominante nella scienza, perchè lo scopo sorse dall'analogia dell'uomo che opera per un fine. Il fine non poteva essere che il bene perchè tratto dall'uomo, o dall'analogia tra l'uomo e Dio. Deduzione intanto tra l'idea del bene e le altre inferiori non ce n'è punto. Nel VI. della Repub. l'idea del

(1) Met. l. 5.

Digitized by Google

bene è detta principio del sapere e dell'essere; e se pur si vuole immedesimare il bene coll'uno, i concetti dell'essere e del sapere non sono dedotti logicamente dal buono. Nondimeno il posto dell'idea del bene è sempre lo stesso in tutti i luoghi platonici; ed anche da siffatta circostanza si può toglierla come principio di finalità. Più prima si legge: come il sole rende visibili le cose, dà loro origine, accrescimento e nutrizione senza esser niente di tutto ciò; così gli enti intelligibili non solo hanno la loro intelligibilità dall'idea del bene, ma anche l'essere e la sostanza. Nel VII. che non solo nel mondo visibile è produttrice della luce e del sole, ma anche *ἐν τῷ νοητῷ ἀντὶ πυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη*. Da un passo poi del Filebo ove si legge che la mente di Socrate non è l'istesso bene, essendo soggetta alle riprensioni come quella di Filebo stesso, non però la cosa va allo stesso modo circa la mente divina e vera: si rileva, non essere differente da Dio l'idea del bene. Ma la relazione tra le idee ed il bene è incerta, come quella tra le idee e Dio.

Interessa ora esaminare quei luoghi ove Platone discorre di proposito intorno alla finalità: sono tre, il Timeo, il Fedone ed il Filebo. Non si può dire con precisione quali delle varie parti del Timeo sieno da accettarsi in senso filosofico, e quali in senso allegorico. Però quelle dottrine che sono riprodotte in altri dialoghi, bisogna accettarle in senso proprio nel Timeo. L'idea del bene p. e. si trova esposta come concetto dominante in questo dialogo, come il solo movente della creazione delle cose. Ma nel modo come opera questa idea, è chiaro che è rivestita di una forma popolare e quindi analogica. Imperocchè è propriamente l'idea del meglio che pre-

Digitized by Google

vale nella creazione, simile a quella che ci guida nelle azioni. Dio era buono esente da invidia, *ἀγαθῷ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίνεται φθόνος*, ha voluto che tutto fosse prodotto simile a lui, per quanto fosse possibile. Volendo che nulla vi fosse di cattivo, per quanto era possibile, trovando ogni cosa disordinata, la fa passare dalla confusione all'ordine, perchè questo era molto preferibile a quello. L'esistenza del caos era un precedente perchè l'idea del bene operasse. La terra era sottoposta a forze senza equilibrio, il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria avevano qualche traccia di loro proprie forme; Dio distinse questi elementi per forme e per numeri ordinandoli *ὡς κάλλιστα ἄριστά τε*. L'influenza dell'intelligenza sulla materia è anche descritta in via analogica. L'intelligenza aveva il disopra sulla necessità, persuadendola a condurre al bene la maggior parte delle cose che nascevano. Il mondo è stato formato in quanto la necessità fu sottoposta alla persuasione, *τῆς ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπο πειθούς*. L'idea del bene in continuo contrasto colla massa disordinata delle cose si mostra come causa principale nella formazione dell'universo, nella sua figura, nei suoi elementi ed anche nella descrizione delle parti degli animali. Essa poi combina perfettamente in varî punti col Fedone, sebbene il discorso sulla causa finale entri per occasione.

Socrate dice qui che da giovane studiando la fisica, dottrina che fa vedere onde le cose nascono e muoiono, vi si applicò non poco. Esaminò se dal caldo e dal freddo nascono le cose animali, se è il sangue che fa nascere il pensiere, o l'aria od il fuoco, od il cervello solo che è causa dei nostri sensi; se da questi risulta la memoria e l'opinione da cui la scienza. Ma infine si trovò ignorante in siffatte questioni,

Digitized by Google

e dimenticò ciò che sapeva prima. Egli sapeva bene che l'uomo si fa grande per il mangiare, che uno è più alto di un altro per la testa, che dieci è più di otto per il due. Avendo inteso parlarsi di Anassagora che disse l'intelligenza regola e causa di ogni essere, gli si destò speranza di trovare il vero. Poichè pensava che l'intelligenza avendo ogni cosa disposto, l'avesse disposto per il meglio. Avea speranza di trovare la causa di ogni cosa in un maestro come Anassagora; e dopo aver detto se la terra è rotonda o piana, gli si dicesse la ragione di ciò che ella è, se era il meglio, e perchè ciò era per il meglio. Ma le speranze caddero, perchè vedeva un uomo che non faceva per nulla intervenire la mente, che non dava ragione alcuna dell'ordine delle cose, ma che al posto della mente sostituiva l'aria, l'etere, l'acqua ed altre cose assurde, *καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα*. Si meraviglia qui Platone di Anassagora come di chi dicesse che Socrate opera in tutto con ragione, e come ragione delle sue azioni nomina la passione e le ossa (1). Allora, soggiunge Socrate, presi altra via od altra ipotesi, cioè, che vi è qualche cosa di bello, di grande, di buono per sè. Se vi è altra cosa di bello oltre il bello in sè, essa è tale perchè partecipa a questo bello medesimo. E se altri mi dice che il bello è dalla vivacità dei colori o dalla proporzione delle parti, io lascio queste ragioni, e dico molto semplicemente che niente è bello senza la presenza o communicazione della bontà prima.

(1) In Senofonte si legge che Socrate non voleva che alcuno si addentrasse negli studî di astronomia perchè si allontanava dai più utili; nè gli dei li volevano far sapere. Vi era infine, si dice, il pericolo che chi investigava queste cose, delirasse, come Anassagora, *che mostrò le macchine degli dei*. Mem. Socr. IV. 7, 6.

Digitized by Google

Altra cosa è la causa, dice qui, altra cosa ciò senza di che la causa non sarebbe mai causa: ed è questo quello che tutti credono la vera causa. Nissuno cerca la potenza che ha disposto per il meglio, non credendo punto che vi sia alcuna potenza divina, non pensando cosa che sia il bene ed il divino. E nel Timeo dice così: la più parte degli uomini non le riguardano come cause secondarie, ma come principali di tutte le cose perchè esse raffreddono, riscaldono, condensano, liquefanno, e producono altri effetti simili. Ma in esse non è nè ragione nè intelligenza: di tutti gli esseri il solo che possiede l'intelligenza è l'anima, la quale è invisibile, mentre il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria sono corpi visibili. Colui che ama l'intelligenza e la scienza, cerchi le vere cause prime nelle intelligenti, e ponga nelle secondarie quelle che sono mosse e che muovono necessariamente. Noi dobbiamo seguire ed esporre questi due generi di cause, trattando di quelle che producono con intelligenza il bello, il bene, e di quelle che prive di ragione operano a caso e senza ordine. Questa dottrina ci dice che la natura per se stessa non contiene che disordine, che la materia è un ostacolo al bene. Le cause secondarie sono accessorie, ausiliarie verso le prime (1): di esse Dio si serve come d'istrumento per realizzare, per quanto è possibile, l'idea del bene: sono una specie di causa errante ed irregolare (2).

Il luogo dove la causa finale è toccata sotto una veduta più metafisica è nel Filebo, in cui si tratta del vero bene in relazione al piacere che non ha sostanza veruna. Si distingue

(1) *ξυναιτίων, οἷς θεὸς ὑπερητοῦσι χρῆται.*
(2) *τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας.*

Digitized by Google

il fenomeno dalla sostanza. È nel numero dei beni quello per cui cagione esiste qualche cosa: quello che esiste per causa di altro e non ha fine in sè, non è bene. Il piacere non è tra i beni perchè non ha fine. Più innanzi Platone si solleva ai sommi principî, ed avendo stabilito il piacere e la scienza essere forme del bene, esamina i sommi principî delle cose da cui si può conoscere la natura di quelle. All'infinito appartiene ciò che è privo di ragione, al finito ciò che è partecipe di numero e di ragione. L'infinito unito al finito è il misto; ad esso appartiene il bene ed il perfetto nella natura e nella vita degli uomini. Al quarto genere la causa effettrice del finito e dell'infinito. Questa dottrina è pittagorica, salvo nella causa sostituita all'uno. La causa è quella che abbraccia l'idea del bene. Se la sapienza e la mente non possono essere senza l'anima, nella natura divina l'anima e la mente per la forza della causa sono eminenti.

Da ciò si raccoglie Platone aver toccato la natura della causa finale, in quanto essa ha per elementi la mentalità per governare le cose e la forza della causa per cui le produce. Questi due elementi sono congeneri non potendo stare la causa produttrice senza la mente governatrice. E siccome il bene è sostanza ed il piacere è fenomeno, e Dio s'identifica coll'idea del bene, così a lui veramente spetta la causa finale come bene, come mente e come causa produttrice. Platone è il primo che ha presentato in teoria la finalità compiendo le lacune di Anassagora e di Socrate. Perchè la semplice analogia del primo e la sola cura degli dei del secondo erano imperfette. Per Anassagora la mente non era causa delle cose: per Socrate non ci era ancora l'identificazione del bene colla mente e colla causa. In Platone dunque si trovano riuniti quattro

Digitized by Google

elementi per avere la finalità, un'anima, una mente, una causa e l'idea del bene.

Il debole nella dottrina platonica è, come le idee in generale, e come l'idea del bene nella questione della finalità, possa essere causa delle cose. Che egli le dica *αἰτια καὶ γενέσεως καὶ φθόρας* che importa? il fatto è questo che sono sempre ideali, non mai enti reali. Aristotele osserva bene che ad esse manca il principio operante. La dottrina dei numeri non toglie la difcoltà: il numero non è dunque una causa efficiente, nè il numero in genere, nè quello composto d'unità è la materia costituente o l'essenza delle cose, anzi non è neanche la causa finale (1). I numeri cadono nella regione delle idee: sono detti perciò *ἀριθμοὶ νοητοὶ, εἰδητικοὶ, πρῶτοι* per dinotare la loro intelligibilità. Con questa surrogazione le idee non acquistano niente di più di quello che avevano prima: e non si sa perchè le idee producono qualche cosa da sè diversa.

Alessandro d'Afrodisea il primo si meraviglia come Aristotele non abbia trovato nella filosofia platonica la causa finale. È forse perchè non la enumera tra le cause? ovvero perchè Platone non dichiarò abbastanza la nozione di questa causa? Anche il Barthelemy Saint Hilaire (per notare un autore di recente data) dice: togliere all'autore del Timeo e delle leggi la credenza alle cause finali ed al bene è negare l'evidenza. Aristotele ha dimenticato la sua più bella teoria della Metafisica? O il Dio di Aristotele non è causa finale nel senso in cui lo dice, o le idee lo sono allo stesso titolo: o egli deve rinunciare alla sua dottrina, o deve accordare alle idee che

(1) Aris. Met. XIV.



Digitized by Google

sono causa finale (*). E nella nota 21 del cap. VI del Lib. 1. d. Metaf. dice che Aristotele si gloria di essere il solo che abbia ben compreso l'idea della causa finale: ma non fu giusto verso gli altri, nè verso sè stesso, quando ei ricorda la teoria del bene di Platone. La questione qui mi pare sbagliata: non si tratta se Platone l'abbia oppur no ammessa la causa finale, ma come l'abbia intesa. Aristotele pur concedendo che altri abbia ammessa questa causa, dice bene quando osserva contro Platone precisamente questo: che essi (taluni) non la studiano direttamente come tale, e non vedono netto come essa sia nella sua natura. Le idee sono inefficaci all'azione, ed ei la vuole in atto la causa sia efficiente, sia finale. Aristotele fa la storia critica delle dottrine dei suoi predecessori, e li giudica secondo il suo sistema. Tutti hanno cercato qualche causa, ma non il numero completo delle cause nella scienza. I primi filosofi cercarono la causa materiale: ma la cosa stessa condusse la scienza a nuove ricerche. Ogni distruzione e produzione procede da un principio: vi è qualche cosa che è causa del mote. Vengono quelli che ammisero la causa specifica o formale, e qui ci sono i pittagorici e poi Platone, al quale concede di avere adoperate solo due cause quella del *che è*, e l'altra che ha ragione di materia. E nel riassunto, nega a Platone la causa motrice, perchè le idee non son principio di moto. Nega poi a tutti la causa finale perchè quelli stessi che ammettono l'intelligenza, come Anassagora, non dicono che questa causa sia il fine per cui un ente si generi, ma bensì che da essa si genera il moto. E coloro che ammet-

(*) Prefazione alla Met. pag. 57. Par. 1876.

Digitized by Google

tono l'ente o l'uno come causa di essenza, non colpiscono punto, di sicuro, il fine. Di maniera che dicono e non dicono causa il bene, cioè se lo dicono, lo dicono accidentalmente (1). Aristotele vuole dunque precisione d'idee, distinzione di cause non solo, ma che queste cause sieno agenti. Platone è considerato nella finalità, come Anassagora nella causa efficiente: dire le idee cause finali e non mostrarle realmente finali, è lo stesso che dire la mente reggere le cose senza mostrarla in atto operante. Perciò nella critica speciale che fa della filosofia platonica tocca la omissione non solo della causa efficiente contenuta nelle specie, ma anche della causa finale, sebbene voluta da Platone nella Repubblica come causa della scienza e della verità, perchè le specie, egli dice, hanno nulla a fare (2). La prima negazione è pari alla seconda. Del moto delle idee ne parla il Sofista ed il Parmenide; ma Aristotele non intende moto senza causa operante. La finalità è nella Repubblica considerata quando il bene è detto ultima cagione dell'essere e dell'operare: ma egli vuole che il fine sia attuante. Tenendo dunque presente il valore delle idee ne trae la loro insufficienza per la finalità come una vera conseguenza. Dalla inazione ed inefficacia delle idee si censura il valore della causa finale.

Ma si può dimandare, se l'ammettere l'ipotesi (come si legge nel Fedone) del bene in se stesso, basta per il principio di finalità. La finalità suppone indispensabilmente la natura nella quale si verifica: l'ipotesi del bene in sè deve

(1) *οὐ γὰρ ἁπλῶς, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν* Met. I. L. cap. VII.

(2) *οὐδὲ δὴ ὅπερ ταῖς τῆς ἐπιστημίας ὁρῶμεν ὂν αἴτιον, διο καὶ πᾶς νοῦς καὶ πᾶσα φύσις ποιεῖ, οὐδὲ ταύτης τῆς αἰτίας ἣν φαμεν εἶναι μίαν τῶν ἀρχῶν οὐθὲν απτεται τὰ εἴδη.* Met. cap. IX. L. I.

Digitized by Google

addivenire tesi nella natura. Qui viene in prima la considerazione della materia platonica. Nel Filebo gli esseri si distinguono in tre classi, l'illimitato, il limite ed il composto dai due: a questi tre si aggiunge la causa della composizione. Questa dottrina si trova anche nel Timeo: l'uguale a sè stesso corrisponde alla causa, l'anima del mondo al limite, la materia è il mondo possibile, lo spazio è l'infinito del Filebo. Ma se si esamina la possibilità della esistenza della materia, non si trova di essa una ragione. Imperocchè essa è detta il non essere, l'altro nel Timeo; nel Sofista l'*ἕτερον* della materia è identico al *μὴ ὄν*. E poi, non è sempre costante la natura delle idee descritte come il vero essere? Da ciò nasce l'impossibilità di dedurre la materia dalle idee. Intanto è solo nel Timeo che si trova la finalità concreta, perchè solo in questo dialogo è descritta la cosmogonia diretta dall'idea del bene come dominante nella natura. Qui Platone confessa, dopo aver distinto il modello eterno dalla copia che è il mondo, che quando si tratta di esprimere una copia di ciò che è immutabile, per l'analogia con essa, l'espressione deve essere verosimile. Bisogna dunque contentarsi della sola verosimiglianza. La materia è descritta nel Timeo come irregolare, come ostacolo delle idee e della ragione, è il vero *κακοποιὸν*. La materia è opposta alle idee, come la necessità alla mente. Si potrebbe domandare: come va che mentre ogni cosa è priva di esistenza prima della creazione, la materia è detta un *substratum*? Nel Timeo comparisce essere il presupposto dell'artista. Ma pure non può essere eterna, essendo eterne le sole idee: non può essere conoscibile e nemmeno possibile, perchè non può essere oggetto di rappresentazione. Finisce per essere un puro astratto, lo spazio vuoto, a rigore

Digitized by Google

parlando: ma nel Timeo bisogna accettarla come un *caos*, una idea mitologica. Mentre dunque il Filebo ci presenta la unione della causa colla mente per cui quello che era prima nella mente addiviene dopo nell' effetto, siccome la natura delle idee è la stessa di quella del bene che è la suprema, così l'incapacità delle idee alla produzione delle cose si risente anche in quella del bene nella attuazione della finalità cosmica. Resta solo la dottrina del Timeo che bisogna accettarla analogicamente: quale analogia è tanto vera, quanto il mondo reale è copia del mondo ideale. E da ciò si desume il valore della finalità platonica scevro da ogni ombra mitologica.

Lo scopo del Timeo è di presentare il mondo come un perfetto animale simile all'eterno, partecipe della ragion divina e della vita infinita per mezzo dell'anima, immagine la più perfetta di Dio invisibile, anzi un vero Dio che basta a sè stesso. Si potrebbe intravvedere nell' *αὐτοζῶον* qualche barlame della finalità immanente, in quanto il mondo pare dotato di vita propria; ma pure non è così. La esistenza del mondo è descritta in una maniera di vera meccanica costruzione. Dio prende la massa delle cose visibili che si agita senza freno, e dal disordine fa nascere l'ordine. Il mondo lasciato a sè stesso è disordine; ha bisogno dell'anima per muoversi, e l'anima non finisce perchè il moto non cessa. Iddio dovendo dirigere il mondo al meglio vedeva che la ragione doveva avere un' anima per abitare in qualche cosa: pianta perciò la ragione del mondo nell'anima, l'anima nel corpo. Il mondo è un essere vivente per l'anima che gli è stata data. A Platone sono necessarî per ispiegare il moto tre enti, l'anima, la ragione e le idee. Inoltre il mondo va ordinato così nei suoi elementi. Pel fuoco il mondo è visibile, per la terra è sen-

Digitized by Google

sibile; vi sono necessarî due intermedî: il fuoco è all'aria, come l'aria è all'acqua: l'aria è all'acqua, come l'acqua alla terra. È questo un vero artificio fatto secondo gli elementi dai più fini e leggeri ai più pesanti e più densi. Ed in tutta questa cosmogonia si ripete spesso che l'addivenuto è simile all'eterno, che Dio fa, *per quanto è possibile*, quest'opera perfetta, che la materia si oppone sempre alle idee, come la necessità alla intelligenza; ma che l'intelligenza aveva il di sopra sulla necessità persuadendo a condurre verso il bene le cose.

Se noi vogliamo esaminare l'uso della finalità platonica, non è a meravigliarsi se dia molte fiate nel ridicolo. Per esempio, il mondo ha una forma rotonda la più perfetta e la più simile a sè stessa per la bellezza: tra i varî moti si scelse quello che più si accostava alla intelligenza, e fu il circolare. Il tempo è l'immagine dell'eternità, e per fare il mondo simile a Dio, gli si dette il tempo; quindi il sole e la luna e gli altri astri per la distinzione del tempo. Dalla idea del medesimo e dell'altro l'anima del mondo ha l'essenza invisibile e visibile; di qui dedotto il moto circolare dal medesimo, e quello dall'altro, che è l'eclittica. L'uno spetta alla ragione, l'altro all'opinione. Le stelle hanno un movimento esterno ed interno, quindi senso e ragione. L'uomo stesso ha due conoscenze, dell'altro e del medesimo, opinione e sensazione, ragione e scienza: vita terrestre e celeste. Il suo capo è un corpo sferico a somiglianza del corpo dell'anima del mondo. La testa è la parte più divina e padrona di tutte le altre. A lei è stato dato un corpo che è come un carro, ove si può viaggiare a proprio talento per evitare di cadere per terra fuggendo le altezze ed uscendo dalle cavità. È per questo

Digitized by Google

che il corpo ha quattro membra estese e flessibili, istrumenti di trasporto, e coi quali può prendere od allontanare gli oggetti. Il nostro cammino va in avanti, perchè le parti anteriori sono più nobili e più degne di comandare. La vera causa per la quale Dio ci ha dato la vista, è perchè contemplando nel cielo le rivoluzioni, noi ce ne possiamo servire per le rivoluzioni interne del nostro proprio pensiero. Per lo stesso fine la voce e l'udito. Il canto è dato all'udito per l'armonia, la quale riduce le rivoluzioni, della nostra anima all'ordine ed all'accordo con sè stessa. La pupilla è come un filtro che lascia passare la luce perfettamente pura: le ciglia si chiudono per arrestare lo sforzo del fuoco interno e per darci riposo. Vicino alla testa fu collocata quella parte dell'anima che serve alla collera ed alla forza virile, tra il diaframma ed il collo, perchè obbedendo alla ragione comprimesse per la forza i desiderî sensuali. Il cuore fu posto nel sito dei satelliti della ragione, perchè quando avviene la collera ovvero desiderî interni di passione sensuale, le parti sensibili ricevessero rapidamente gli ordini e li eseguissero. La testa è piena di capelli per avere una copertura d'estate e d'inverno senza ostacolo alla vivacità della sensazione. Il fegato è posto alla parte sinistra per rendere la faccia brillante come uno specchio, come una materia pronta a ricevere le impressioni. Gli intestini hanno molte circonvoluzioni, perchè il nutrimento non passi rapidamente: e facendosi gli uomini troppo ghiottoni si renderebbero incapaci della filosofia e delle muse. I nervi servono per legare insieme le membra, a curvare od a raddrizzare il corpo: la carne per preservarle dal freddo e dal caldo eccessivo. Fu posto il polmone vicino al cuore per evitare i forti sbalzi nella collera e nell'udire le sciagure, perchè ricevendo

Digitized by Google

aria lo rinfrescasse e gli desse riposo, facendo come da guanciale per addolcire i battiti.

Noi certamente non mettiamo in ridicolo queste nozioni di fisiologia, sapendo bene la povertà della scienza a quei tempi. Da questa finalità esteriore è surto qual vizio di discorrere di una cosa che non si sa adattandola bene o male, o ci va o non ci va, ad una idea preconcetta. La finalità platonica vuole appianare il vuoto della dottrina anassagorica mediante l'unione della mente e della causa coll'intervento delle idee. Ma come la mente possa esser causa delle cose, non riesce Platone a dirlo: e per quanto si sia spesso spesso ripetuto a parlare dell'idea del bene come concetto fondamentale della finalità, pure non ci resta in fine che la macra dottrina di Anassagora, e l'incapacità di Platone di provare la mente come causa finale. Di modo che non resta che la nuda analogia tra la mente umana e la divina nella finalità cosmica. E prova ne sia questo: che il bene tanto decantato da Platone finisce per essere l'utile nel Timeo. Lo studio precedente della natura ove tutto è necessità doveva condurre la scienza a quello dell'uomo che è parte della natura, anche in quanto è mente. Ma l'esaltazione della mente dalla natura da non farne più parte, svisò il nativo concetto delle cose dando loro un fine umano che non ebbero mai per l'addietro.

## III.

## Aristotele.

Il principio di finalità nella filosofia aristotelica occupa uno dei punti più importanti, poichè la vasta mente dello Stagirita comprendeva bene quale momento debba avere nella scienza

Digitized by Google

tale investigazione. Se egli fu il solo nell'antichità che tentò una tavola delle categorie le quali contenessero il giro tutto del sapere, può dirsi anche il primo che abbia posto sopratutto mente alla finalità in modo più completo. Ma Aristotele si trova innanzi a sè non solo Platone, ma anche tutta la filosofia precedente; e come originaria è la sua metafisica, tale ancora è la sua teoria della finalità. Era già vivente a quei dì la questione, se il mondo si debba spiegare pel moto meccanico ovvero per la mente ordinatrice. Nella scuola eleatica e jonica le quali non uscivano dal terreno della natura, era inerente la soluzione che la natura aveva scopo o nell'essere già pieno, ovvero nel suo stesso divenire. La questione addivenne vivace tra Anassagora e Democrito; ma dopo Socrate e Platone il principio di finalità doveva occupare non poco Aristotele: tanto più perchè tale questione non si può trattar bene veramente senza la conoscenza della natura. Imperocchè fu lo studio della natura che aprì il campo a questa investigazione: ed Aristotele per noi fa molto peso nella presente ricerca storica perchè fu il giudice più competente in fatto di scienze naturali.

Egli però vuol dare una soluzione tutta propria deducendola dai suoi principî. Come è originale Democrito per la causa meccanica dell'atomo moventesi, così è originale Aristotele per la intrinsecità della forma e della materia, la quale lo conduce alla finalità immanente nelle cose. È questo il vero punto di vista aristotelica nella finalità. Noi dobbiamo studiarla non solo nella metafisica, ma anche nelle altre parti dello scibile. Considereremo in prima la sua teoria generale della finalità e poi l'uso che ne ha fatto nelle scienze speciali.

Digitized by Google

Perchè la nostra esposizione sopra Aristotele sia completa, è opportuno dare alcune nozioni preliminari proprie della finalità aristotelica.

Varie sono in prima le denominazioni presso Aristotele della causa finale. Il modo più usuale onde la esprime, è *οὗ ἕνεκα*: spesso si trova semplicemente dinotata col nome *αἰτία*: alle volte col *τοῦ τέλους αἰτία*, oppure col *τινὸς ἕνεκα αἰτία*, od anche coll'*αἰτία ὡς τὸ καλὸν αἴτιον* (1).

Non vi è luogo delle opere ove non si presenti la quadripartizione delle cause. Nella Metafisica si pone prima la quiddità o causa formale, poi la materiale: la terza è la causa motrice od efficiente, indi la quarta (il fine per cui e il bene) è contrapposta a quella, essendo essa il termine di ogni generazione e movimento. Si può dimandare se la causa finale sia sempre annoverata nel quarto posto. Se essa è detta essere contrapposta alla causa motrice che è innanzi, è naturale che debba essere sempre l'ultima. Se pur ci potrà essere questione di precedenza delle altre tre, quella del fine occuperà l'ultimo posto. Non è a tacere che l'ordine di queste quattro cause, le une verso le altre, non è sempre lo stesso. Il più delle volte varia specialmente tra la causa formale e la materiale: qualche volta anche fra le tre, raramente tra tutte e quattro in modo che la causa finale cangi il suo naturale posto (2). Nel 2 cap. del II. L. d. Metaf.

(1) Il nome di causa finalis è da Abelardo. La parola *teleologia* è da Wolf. datur itaque praeter eas alia adhuc philosophiae naturalis pars, quae fines rerum explicat, nomine adhuc destituta, etsi amplissima sit et utilissima: dici posset *teleologia*.

(2) Il Brandis non ha mancato di fare osservare che secondo la natra dell'oggetto speciale della ricerca è cambiato l'ordine rispettivo delle quattro cause e messa avanti la più conforme a quella.

Digitized by Google

ove si dimostra che le cause non possono andare all'infinito, trova Aristotele un argomento valido in quella del fine, in quanto che se non vi è termine, non può esistere causa finale. Essa include il fine di una cosa, e siccome il fine è il bene, così contiene l'idea del perfetto. Perciò nel V. L. d. Met. si legge: che le cose che conseguono il vero loro fine si chiamano finite o perfette: di modo che, poichè il fine è qualche cosa d'ultimo, trasportandolo al cattivo, diciamo: è perfettamente guasto, è perfettamente perso, quando non manchi più nulla alla corruzione ed al male, ma sia l'estremo punto. La caratteristica del fine è di essere l'ultimo termine non solo, ma anche il bene da Aristotele sino a Leibnizio (1).

Se si cerca di sapere quale è la natura di questa causa, si trova che la sua vera proprietà è, che quello che è il primo nella nozione, è l'ultimo nel nascere: ciò nasce dalla opposizione stessa che Aristotele nota esistere tra la causa motrice e la finale. Per tal ragione si spiega che quello che è preceduto da altra cosa la quale è l'inizio della di lui esistenza, si dice *τέλος*, perchè compiuto nella esistenza, e la cosa che fa esistere il fine, si dice *ἀτελές* perchè incompiuta (2). Questa relazione del dopo col prima succede per l'intervento della forma che è prima di ciò che deve succedere dopo, e fa che il dopo sia in ordine intrinseco al primo. Il medico che vuol sanare l'ammalato ha per fine la sanità cui ordina il calore che eccita colla frizione VII. Met. Nel II. della fisica con veduta generale si legge: *ἔτι ἐν ὅσοις τέλος ἐστί τι, τούτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς.*

(1) Vedi il Baumann nel Phil. M. 1880.

(2) Fis. VIII. 7. *ὅλως δὲ φαίνεται τὸ γινόμενον ἀτελὲς καὶ ἐπ' ἀρχὴν ἰόν, ὥστε τὸ τῇ γενέσει ὕστερον τῇ φύσει πρότερον εἶναι.*

Digitized by Google

E la forma essendo necessaria per l'esistenza di un avvenimento della cosa e precedendola, è detta perciò *τὸ τί ἦν εἶναι*: ed il passaggio dalla potenza all'atto è *ἐπίδοσις εἰς αὐτό*, in quanto il dopo pare che ritorni in sè stesso nel prima.

Si potrebbe domandare se questa definizione della finalità sia desunta dalla natura in generale, ovvero dalla natura umana. Imperocchè dicendosi che la sua caratteristica consiste in una corrispondenza tra il prima ed il dopo in modo, che il primo nella nozione sia l'ultimo nel nascere, ciò riferirebbesi addirittura alla mente che precede quello che deve succedere. E veramente è così, se si sta alla nuda definizione secondo Aristotele. Ma altra considerazione ci si presenta, se la cosa si osserva un poco più a fondo. Siffatta questione già non può essere risolta pienamente, se non quando si ha presente tutto il sistema che regge la finalità aristotelica; poichè la finalità nasce dalla forma. Questa è il vero primo nella nozione. Si potrebbe semplificare la questione così: se fosse vero che la finalità fosse desunta dalla mente e per analogia trasportata nella natura, come spesso appare in Aristotele, allora egli avrebbe invertito l'ordine delle cose; cioè invece di far dipendere il sapere dalle cose, le avrebbe fatte dipendere dal sapere. Ciò non può dirsi punto. Aristotele considerò la conoscenza secondo il mondo, e non il mondo secondo la conoscenza. Forma e materia, intelligibile e sensibile, e poi intelletto e senso; non solo le qualità sonsibili, ma anche lo spazio ed il tempo hanno realtà fuori dei sensi (1). Le stesse

(1) Sebbene Aristotile dice che il tempo non è senza l'anima, pure ha una obbiettività.

Digitized by Google

verità astratte non essendo le idee platoniche, hanno realtà fuori di noi. Questo fondamento del pensiero nelle cose lo guida in tutte le ricerche: la sua logica è perciò reale. La legge di causalità sussiste nelle cose; ogni ricerca è determinata dalla natura della cosa. L'ordine non è capriccioso, ma condizionato dall'oggetto. Non vi è un metodo per tutte le scienze: la matematica serve per talune cose, non per tutto. Ora se questo è, si può rispondere che se la fisica dipende dalla psicologia, ci è il timore di precorrere Kant. L'idea della forma è nella natura, ed è più ampia della mente. È falso perciò che per Aristotele il mondo sia finale in quanto è imitazione delle idee fatta da Dio: questo è il mondo platonico. Quello di Aristotele è come nella fisica: forma e materia insieme, così Dio e natura tutt'uno nella metafisica. L'analogia perciò nella finalità aristotelica non è sostanzialmente vera come in Platone, perchè fondata sulla imitazione del mondo e sul modello delle idee, ma è un vero esempio per chiarire.

Aristotele adopera gli esempî per chiarire la finalità tolti in prima dalla natura umana; ma questi gli servono a spiegare quello che avviene nella natura in genere. Che se dalla finalità umana arriva alla divina, ciò non ci deve far dire che essa sia solo divina. Sarebbe lo stesso che considerando la natura della sostanza, noi trascorressimo subito alla sostanza divina. E nel vero: veggasi come Aristotele procede nella considerazione della finalità. Nel 2 libro della fisica considera le cose naturali a differenza dalle artificiali: queste non hanno insito il principio della mutazione, quelle invece hanno il principio del moto e della quiete. Nella natura sono gli animali, le piante, i corpi semplici: nell'arte enumera il letto,

Digitized by Google

l'abitò. E qui nota: dirsi natura la prima materia soggetta a ciò che ha principio di moto, cioè la forma e la specie. Nel secondo capitolo dice che se la natura consta di forma e materia, il fisico deve disputare di entrambe, come il muratore deve conoscere la forma della casa, le pietre e le legna. Inoltre, essendo proprio di questa scienza conoscere il quello per cui, la natura è il fine: il suo moto deve avere un fine che è l'ultimo, e ciò *per cui causa*. Dopo la enumerazione delle cause nel cap. ottavo incomincia: deve dirsi in prima perchè la natura sia nel numero di quelle cause che operano per un fine, ed escluso il caso soggiunge: l'essere per cui è inerente alle cose che avvengono e sono in natura. In quelle cose in cui è fine, avviene per esso ciò che è prima e ciò che è dopo: ed avviene per essere atto ad avvenire, se non vi è impedimento. Se la casa fosse nel numero delle cose che avvengono naturalmente, avverrebbe naturalmente, come ora per arte. Così si spiega perchè venga a queste parole, *ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα*, immedesimando la natura colla finalità. Questa ha per esemplare la natura piuttosto che la mente, perchè la forma non è estrinseca ed astratta, ma è intrinseca causa, efficiente e finale della natura. E ciò si prova da quello che segue: soprattutto, ei dice, gli è manifesto negli animali che non fanno nè per arte nè per consiglio. Perciò qualcuno dubita se colla mente o con altro i ragni e le formiche operano; anche nelle piante pare succedere in guisa che esse mirino al fine, come le foglie per coprire le frutta. Per ciò se per natura e per fine la rondine fa il nido, il ragno la tela, le piante le foglie, e le radici vanno sotto per alimento, è chiaro simil causa essere in quelle cose che naturalmente avvengono. E poichè la natura è

Digitized by Google

duplice, per materia e per forma che è il fine ed il resto è per il fine, questa, cioè la forma, sarà la causa per cui. Il Lange nella storia del materialismo (3ª ediz.) osserva: l'unità della sua intuizione del mondo consegue Aristotele per un antropomorfismo senza nessun riguardo: la peggiore teleologia che nasce dall'uomo e dal suo scopo forma una delle più essenziali parti del suo sistema..... accanto all'uomo col suo scopo è posto il mondo organico. Se ciò è in parte vero, non può assolutamente dirsi della finalità in genere come ora consideriamo. Lo stesso Lange nella pag. 64 (come anche nella nota 40) dice: Aristotele ha certamente nel modo onde pensa operare lo scopo nelle cose fatto un progresso significante. Ma quando riflette al modo del realizzarsi dello scopo, non poteva più venire in iscena il più semplice antropomorfismo che lascia lavorare con mano il creatore. E qui dice che avrebbe dovuto pervenire al panteismo, anzichè alla trascendente idea di dio. Se è certo che vi è un vacillamento in Aristotele tra la natura e la soprannatura, ora che stiamo nella finalità della natura, non può dirsi che essa sia stata desunta dall'analogia della mente. È vero che nel *de part. anim.* II. la natura si paragona ad un uomo intelligente: nel *de gen. animal.* II. ad un buon economo, e nella fis. 22. si dice che la natura produce il meglio dei possibili e che questo meglio realmente esiste (1): ma pure vi sono tanti luoghi che dichiarano la eccellenza della natura sull'arte. Nell'Etica 14. si legge che la virtù è migliore di tutta l'arte, come la natura; nel *de part. anim* 19: nelle opere della natura la fina-

(1) Eine Anschauung natürlich subjectiver Willkur Thor und Riegel öffnete, dice l'Eucken, specialmente nell'astronomia e nella cosmologia: Die Methode d. aristot. Forsch. Berlino, 1872.

Digitized by Google

lità ed il bello è da più di quelle dell'arte; e nella fis. 21
l'arte imita la natura. Ma è inutile addurre passi qua e là raccolti: sta per la finalità considerata nella natura non solo la forma che è obbiettiva, ma soprattutto la direzione tutta contraria a Platone che ammise la finalità in Dio ed esteriore alla natura. In Grossen und Ganzen, das können wir zusammenfassend behaupten, ist die Anwendung der Zwechbetrachtung bei unserm philosophen eine immanente, dice l'Eucken. Dalle quali considerazioni risulta che il concetto di finalità presso Aristotele domina la natura, come la forma e la materia che la compongono. Nissuno può negare la vastità dell'ingegno aristotelico, specialmente nella fisica e nelle scienze naturali; ed è in questi luoghi soprattutto dove si discorre più copiosamente della finalità, quasi per far toccare con mano la naturalezza del fine negli animali e nel mondo, verità già annunziata teoreticamente nella metafisica. Il fine è opera della natura, *τέλος .... ὅ ἐστι φύσεως ἔργον*, ecco il vero distintivo della finalità aristotelica in confronto alla platonica. E ciò nasce dalla dottrina generale che la causa deve essere immanente.

## IV.

### Aristotele e Democrito.

Per quanto è vero che Aristotele non vuole essere d'accordo con Platone nella teoria delle idee, eppure spesso lo è, specialmente nella finalità; per altrettanto è vero ancora che non volendo essere Democrito, ciò non ostante è in molti

Digitized by Google

punti con lui consenziente. Se tre furono le soluzioni della finalità antica, o le cause meccaniche, o le cause ideali, o le cause immanenti nella natura, ed Aristotele è di quest'ultimo avviso contro Platone, noi dobbiamo investigare il valore di questa soluzione cercando di sapere come si è comportato con Democrito nella finalità. Egli è vero che la teoria della forma aristotelica conteneva il vario problema della scolastica la quale volle determinare quello che in Aristotele non era determinato costantemente; e così si trova circa la finalità una posizione analoga rispetto a Platone ed a Democrito, ovvero una posizione equivoca. Aristotele non vuole la solitaria trascendenza dell'idea del bene platonico come principio finale; ma non vuole neanche la negazione della finalità contenuta in Democrito nella origine del mondo. E siccome i due punti della finalità sono ben determinati, così troviamo Aristotele ora decidersi con Platone contro Democrito, ora con Democrito contro Platone. Questa incostanza della dottrina sua ci sia almeno di grande lezione per capire che cosa vale in fine ed in ultimo l'immanenza della finalità. Imperocchè essa è accaduta in uomo il più grande della filosofia greca, il più dotto nelle scienze naturali, il più perito nella fisica.

Se la nuova dottrina della finalità aristotelica contro la platonica si accosta più alla democritea (anche nella metafisica), quella invece contro questa si avvicina più alla platonica. La prima parte di questa asserzione è chiarissima nella immedesimazione della finalità colla natura; e la seconda? La ragione principale onde Aristotele si oppone a Democrito, non è tanto la fisica, ma soprattutto il non potere fare il sacrifizio della finalità escludendola perfettamente. Se il nerbo del sistema aristotelico per cui si distingue da Platone, è il



Digitized by Google

moto, per esso avrebbe dovuto avvicinarsi alla fisica democritica. Aristotele comincia col meccanismo quando riduce tutte le tre specie di moto cioè il crescere o decrescere, la trasformazione ed il sussistere o passare al moto parziale. L'assoluto divenire è impossibile, perchè sarebbe tolto il sostrato del moto: quindi tutto il moto suppone sempre un toccamento di parti. Il moto è eterno come la forma e la materia, perchè se principiasse, prima di principiare, o ci dovrebbe essere il mosso ed il motore, ed allora perchè non ci sarebbe il moto? o non ci sarebbero ed allora dovrebbero esserci stati prima, e quindi prima del moto si avrebbe il moto. Questa teoria combina col tempo che è la misura del moto, il quale è senza principio e senza fine. Il moto senza principio e senza fine non può essere che il curvilineo, perchè il rettilineo sussiste tra punti in cui si estingue e non può essere costante. Questo passo così ardito rispetto a Platone lo avrebbe dovuto condurre alla esclusione perfetta della finalità trascendente ed immanente: ma pure, perchè il moto è concepito come effetto dell'atto, perchè la potenza non si dà moto essendo priva di energia, nè l'atto perchè perfetto e sviluppato, egli è costretto a cercare il primo motore, condotto solo dall'analogia dell'anima che muove il corpo. Il mondo come mosso dall'atto che è perfetto lo conduce ad ammettere quel raddoppiamento degli esseri che egli ascrisse a Platone. Ma come Dio muove il mondo, e quindi come è suo scopo? per una specie d'attrazione: ciò che è desiderato e pensato muove senza essere mosso. Dire che il mosso è toccato dal motore, non questo da quello, è una vera contraddizione. Così Aristotele cade per evitare il panteismo o il materialismo nella finalità trascendente. La cosa è certamente evidente: perchè

Digitized by Google

se poca differenza vi è tra il muovere la materia come ἐρώμενον ed il persuadere la materia ad ordinarsi, è naturale che se la mente platonica non poteva essere la causa finale perchè priva del moto, anche il dire che il corpo desidera la divinità non è cosa chiara.

Ma esaminiamo più specificatamente perchè si allontanò dalla fisica democritea. Fu più di tutte le ragioni quella di non potere dalle cause meccaniche dedurre l'idea della finalità. È certo che una larga veduta nascente dall'idea generale della materia che basta a sè stessa per ispiegarsi nei suoi prodotti, mancò ad Aristotele. Invero, egli osserva che nel vuoto tutti i corpi cadrebbero colla stessa celerità, quindi l'impossibilità della formazione del mondo: ma nega il vuoto perchè certi corpi vanno in alto, certi altri in giù: certuni vanno alla circonferenza, certuni al mezzo. Qui ci è già un'idea preconcetta del fine a cui la fisica è sacrificata: non ci è un principio fisico generale (sia vero, sia falso, non importa) che regola la natura. Ammette la mutazione della natura nella sua essenza, non spiega tutto per figura, grandezza e disposizioni, come Democrito. L'acqua che gela si trasforma di proprietà: un corpo che cresce o diminuisce non è lo stesso. Gli elementi dunque si mutano secondo Aristotele: il fuoco s'infiamma o si spegne, l'acqua si vaporizza o si condensa; tutto ciò non è trasformazione di materia avvenuta per disposizione di parti, ma è pura distinzione. Ad una fisica bambina quale è la democritea, Aristotele ne oppone un'altra che contiene l'aristocrazia dei moti dei corpi varî. E la ragione di ciò non è sola la mancanza di osservazione e di esperimenti; ma anche l'aver fatta una fisica ad immagine perfetta della metafisica. Imperocchè la forma

Digitized by Google

e la materia, una attiva, passiva l'altra, e la forma astratta da cui venne il primo motore immobile, obbligano Aristotele ad accettare delle entità astratte, il patire, l'agire. Il corporeo perciò è soggetto alla mutazione in quanto è dichiarato mera potenza: il moto se ne va dalla natura in cui aveva sede, e va ad accamparsi nella forma astratta.

Ma quale è la cagione onde Aristotele si rifugge nel platonismo per evitar Democrito, ossia la dottrina delle cause meccaniche? la paura del caso: ma il caso veramente nasceva più della sua concezione della materia, anzi che da Democrito. La materia per Aristotele è l'inconoscibile, e se le dà qualche appellativo, è tale da contenere in sè implicita la idea del caso, che è la mancanza della mente, ovvero l'inconoscibilità stessa. La materia è il possibile, il necessario l'accidentale; il primo si oppone all'atto, il secondo al fine, il terzo alla sostanza. Non rimane perciò nulla di reale alla materia non solo, ma nulla di conoscibile. Tolta la conoscibilità, non rimane che il puro caso. La materia da Platone ad Aristotele ha guadagnato il solo essere, ma è stata dichiarata priva di ogni attività; quindi da sè senza la forma dà origine al caso. Resta a considerare la relazione tra la forma ultima e la materia, per vedere fino a che punto abbia risoluto il problema teleologico.

Come nella metafisica si dice che se non vi fosse un essere eterno distinto dal mondo, non vi sarebbe alcun fine ultimo, ogni bene disparirebbe e non vi sarebbe ragione alcuna nelle cose; così dice nella fisica che deve esservi una causa prima motrice, diversamente si andrebbe all'infinito cercando sempre la causa motrice senza trovar mai la scienza del principio del moto. La suprema essenza non ha scopo fuori di sè, perchè

Digitized by Google

assoluto scopo: il suo oggetto è sè stesso, cioè il pensiero. Essendo però il supremo principio immobile, non può operare sopra alcuna cosa. Dio è primo motore, dice nella Met. XII. 10, in quanto è assoluto scopo del mondo, come un generale cui tutto obbedisce senza apporre le sue mani. Ma qui è la lacuna che ha la sua sorgente nella forma e nella materia. Aristotele non vuole la propagazione meccanica del moto, perchè l'architetto sarebbe le stesso della pietra che serve a fabbricare, il medico lo stesso della medicina. Ma non accetta neanche la dottrina dinamica che tutto esplica per la forza che è principio di moto. L'imbarazzo nasce quando si va a cercare la relazione tra Dio ed il mondo. Imperocchè concepito Dio come vita ed attività è nel mondo più vicino di quello di Platone, perchè è considerato come motore. Ma non operando dapprincipio nella formazione di esso, manca la determinazione che completa il pensiero, come Dio in quanto bene e desiderabile metta le cose in moto. Piuttosto pare che il mondo desiderando Dio si muova da sè stesso, anzi che sia mosso da lui (1). Il Brandis nota bene che il divino intelletto è riconosciuto come il luogo dei generi e delle specie: mentre la tendenza ad operare è ascritta ora a Dio, ora alla natura: a Dio come origine di ogni tendenza della cosa e di ogni originaria energia che è in essa, alla natura come energia che si svolge da sè stessa. E soggiunge: ma se Aristotele abbia ipostasizzato questo concetto come forza unica della natura, od abbia compreso sotto di essa l'unione degli armonici sviluppi delle originarie energie nel mondo delle mutazioni che da Dio dipende, *wage ich nicht zu entscheiden:* ma nell'uno

(1) Vedi Ritter, G. d. Ph. III. 188.

Digitized by Google

e nell'altro caso egli non poteva pensare la possibilità di una contraddizione tra la causalità divina e la naturale, e doveva ritenere la divina per l'ultimo incondizionato fondamento dell'ordine del mondo (1). Tutto ciò sta bene perchè Aristotele dice che Dio è causa motrice e finale del mondo: ma resta a vedere come può esserlo, quando da una parte è puro pensiero, e dall'altra la natura è dichiarata capace di darsi moto da sè. Il vizio sta nella forma di Aristotele, la quale come dette origine al realismo e nominalismo, così qui come fine è tra la trascendenza e le cause meccaniche, tra Platone e Democrito. È per questo che taluni hanno relegato il Dio aristotelico in una solitudine, perchè la natura opera da sè, ed hanno detto che Aristotele non ammette la provvidenza. O si dica che ci è una contraddizione tra la fisica e la metafisica, ovvero si dichiari il Dio aristotelico inefficace all'operazione nella natura; l'una o l'altra cosa è vera. Questa contraddizione si riscontra perfettamente nella finalità. Imperocchè quando si legge nel I° libro della Politica cap. 2, la natura è il fine; diciamo essere natura di una cosa quella che è la generazione compiuta e finita della stessa, e nella Met. L. V. cap. 4, la natura prima e propriamente detta è l'essenza dell'essere che ha in sè o per sè il principio del moto; che bisogno ci è di risalire di là dalla natura per trovare il principio del moto e della finalità? È fuori dubbio però che la causa motrice attribuita alla forma è la ragione onde Aristotele dice che tutti i filosofi precedenti, incluso Platone, non indovinarono il concetto di finalità. Ma per lui Dio è motore solo del *noo*, moto improprio già; ma delle altre cose

(1) Gr. rom. Phil. II.

Digitized by Google

non si vede mai la via di capire come la mente possa muoverle. Epperò il problema teleologico radicandosi nella forma rimane insolubile, come la forma stessa non si sa come possa essere astratta e concreta nello stesso tempo.

Questa posizione equivoca della finalità immanente che ora addiventa astratta e trascendente, ora si converte colla causa meccanica, si riscontra appieno nella dottrina dell'anima. In niun caso è tanto vero, quanto in Aristotele, che come si sentì intorno all'anima, così si sentì anche intorno al primo principio. La vita sta nella forza di muovere sè stessa: in essa vi è forma e materia che costituiscono un insieme. La forma è la causa motrice e finale: come motrice è entelechia del corpo, ma ne è distinta, essendo d'incorporea natura. Parrebbe che l'anima fosse scopo a sè stessa; ma l'idea della forma rende equivoca la sua natura: perchè essa non potendo muovere sè stessa, a differenza dell'anima di Platone, sarebbe nello spazio. Spesso la dice calore, *pneuma*, simile all'etere, di più nobile natura. La stessa attività spirituale dipende da certe condizioni: l'originario e determinante che fa le parti di scopo, ha bisogno di uno sviluppo temporario. Non si sa chi è il primo, se l'anima od il corpo. L'anima si sviluppa, se il corpo lo concede; il corpo, quando l'anima può adoperarlo. Si dice che l'organismo non suppone cieche cause, perchè dove è conformità, ci è scopo: eppure il caso predomina anche negli effetti particolari. Parrebbe che ci dovesse essere un processo empedocleo in quanto che prima è l'anima vegetativa, poi la senziente, indi la ragione; ma questa spezza il processo, essendo di origine divina. Eppure si paragona l'intelletto degli animali a quello dell'uomo: un fanciullo poco differisce dall'animale.

Digitized by Google

Ma a cercare altre prove, ci allontaneremo troppo dall'argomento. Aristotele è persuaso come Platone che la finalità non sussiste senza la mente: ma Platone dava come provato che la mente governasse il mondo, ed Aristotele vuole saperne il come, proponendo la causa motrice. Per Anassagora la mente non operava che come causa; ma nè Platone e nemmeno Aristotele mostrarono come essa fosse causa diretta del mondo. Era presupposto sempre l'enigma psicologico, l'anima, essa rinchiudeva il segreto; e fin tanto che questo non fu risoluto nè da Platone nè da Aristotele, il passaggio dalla finalità trascendente alla immanente non guadagnò nulla alla scienza. Se si fosse saputo meglio che cosa è l'uomo, la sua mente, ed il suo corpo, si sarebbe saputo meglio che cosa potesse essere Iddio. Intanto Socrate e Platone non sono contenti di Anassagora nella finalità: Aristotele molto meno di Platone, perchè non vede come le idee possono essere cause finali senza essere cause motrici. Ed i primi discepoli di Aristotele non sono neppure contenti del loro maestro. Il principio delle cose non può essere immobile e fuori la natura; questa è ragione di ogni moto. Stratone accettando da Aristotele l'eternità del moto non ha bisogno di principio estramondano (1). E se Aristotele disse la natura operare senza coscienza secondo il fine, dovea portare in sè la forza dinamica della forma, e che producesse l'anima e l'intelletto. Stratone non separa il moto dalla materia, come il suo maestro; la dice già in moto e quindi determinata. La dottrina dell'anima va modificata per conseguenza; Aristosseno paragona l'anima ed il corpo all'ar-

(1) Ipse autem singulas mundi partes persequens, quicquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus. Cic. Accad. II.

Digitized by Google

monia prodotta dalle corde. Dicearco pone invece dell'individuale sostanza dell'anima una forza universale della vita e della sensazione. Quella necessità che era la legge universale delle cose, addivenuta opposta alla mente per Platone ed Aristotele, incomincia di nuovo ad entrare al posto della mente, e non è meraviglia se è identificata col caso da taluni, perchè anche così fu giudicata quella di Democrito. Da Stratone di Lampsaco ad Epicuro nel concetto della finalità non vi è che un passo.

(*Continua*)

PIETRO RAGNISCO.

Digitized by Google

B4
F56
v.15

# LA TELEOLOGIA NELLA FILOSOFIA GRECA

(*Continuazione*).

## V.

### L'uso della finalità presso Aristotele.

Dopo aver considerato la finalità astratta e metafisica di Aristotele in relazione a Platone ed a Democrito, possiamo vedere quali frutti abbia apportato nell'applicazione alle diverse parti della scienza. L'Eucken nel suo già cennato lavoro pubblicato a Berlino nel 1872, ha cercato di scusare in parte Aristotele di talune stranezze che si leggono nelle varie parti delle sue opere. Egli osserva che il suo metodo sperimentale è eccellente e degno dei nostri giorni; perlocchè non solo è il maestro della logica, ma anche della ricerca della natura. Quello che dice circa l'uso delle ipotesi, dell'analogia ed in generale sopra tutte le osservazioni verso i suoi predecessori, lo dimostra un accurato e cauto ricercatore delle cose: e se alle volte fu condotto al falso, ciò si



Digitized by Google

deve alle mancate osservazioni fondamentali. I mezzi di osservazione, soggiunge il dotto professore, furono prima cagione di pochi risultati. L'affidarsi ai soli sensi, senza strumenti, come gli poteva far misurare p. e. la quantità della forza? Ogni mutazione gli appare come un passaggio in un'altra totalmente diversa: ciò che non è più visibile ai sensi, non esiste più. Nega la perduranza delle proprietà della materia, perchè non può seguirla coi sensi. Ammette certi contrarî realmente esistenti, p. e. il freddo non come privazione, ma come assoluta differenza: che si possa dare una materia senza essere nè pesante nè leggiera: che si possa dare a certi corpi un sol moto, o sopra o sotto, a certi altri il moto circolare: che vi sia un contrasto tra l'essere terrestre e celeste: che nel cielo niente siasi mutato, che il sole e le stelle una volta possono cessare di muoversi, che alle cose celesti convenga il moto circolare solo, e non alle terrestri. Il difetto anche delle matematiche gl'impediva di usarle nella scienza naturale. Osserva anche, che la mancanza della fauna dei greci non ci può fare apprezzare ciò che egli dice degli animali: il suo modo di esprimersi molto oscuro e le varie aggiunzioni di altri autori introdotte son un ostacolo al giusto apprezzamento degli studî naturali. I suoi principî filosofici gl'impediscono di accettare talune dottrine cosmologiche: non accetta che la terra sia in moto, che si dia un'unica materia. Pei suoi principî dimostra che la terra sia in riposo, che pel numero dei corpi semplici se ne dia un tale propriamente. Anche il suo sistematico procedere lo conduce all'errore: gli pare diverso assai se una stella si muova in su od in giù. Perchè ogni moto deve avere uno scopo, trova ostacolo nella permanenza delle forze della natura. Ma ciò non

Digitized by Google

ci deve far dimenticare una specie di divinazione, dove non arrivano gl'istrumenti. E le sue teleologiche vedute di quanto ostacolo non gli erano! p. e. il caldo più grosso o più tenue, il maschio più caldo della femmina, la parte sinistra più calda della destra, la parte sinistra più calda presso l'uomo: l'uomo solo ha battiti. La facilità anche di generalizzare certe speciali osservazioni proveniva dalla mancanza di osservazioni. Certe analogie stentate del mondo esterno coll'uomo; p. e. il pensare l'attività della natura come quella dell'arte, paragonare alle inavvertenze dell'uomo le difformazioni della natura, dire il cielo animato come l'uomo, che si muova sotto e sopra, che ha gioventù e vecchiaia, che i terremoti sono pulsazioni del cuore. Tutto ciò mostra poco cauto Aristotele; ma bisogna pur notare che la scienza era troppo giovane. Ad ogni modo il rimprovero di Bacone non è interamente giusto, perchè tanti fatti non si potevano osservare, nè si potevano precisare le idee. Con tutto ciò, quanto non è grande la dottrina dell'energia applicata alla fisica tutta! Il dotto autore non manca di fare osservare che sebbene le sue teleologiche vedute furono non poca ragione dei suoi molti errori, pure l'idea dello scopo è *bei Aristoteles nicht ein ignorantiae asylum*. E sopra di cio conviene fermarci un poco.

La ragione onde Aristotele alle volte è esatto nel dare la spiegazione dei fini della natura, alle volte dà financo nel ridicolo, si desume dalla idea di finalità intesa ora come fatto meccanico, ora come trascendente. Erano i due opposti indirizzi tra cui Aristotele non può veramente decidersi; o il concetto platonico dell'idea del meglio possibile, dell'ordine, del bene, ovvero quello di Democrito che trova lo scopo nel-

Digitized by Google

l'esplicarsi della natura stessa della cosa. La finalità immanente è equivoca come la forma, ora ideale ora reale. P. e. l'importanza che si dà al numero tre, deriva dall'antica idea dell'ordine e del perfetto che si trova in esso; quindi tre le dimensioni del corpo: tre le opposizioni nello spazio, sopra e sotto, dritto e sinistro, avanti e dietro: vi è il pesante, il leggiero ed il medio: vi sono tre differenti luoghi degli elementi, in essi vi sono tre diverse maniere d'essere; per tre diverse forme si sviluppano certi animali, la luce si divide in tre colori nell'arcobaleno (1). E quanti altri errori non si trovano spesso spesso per quest'apriorismo della finalità! La ragione per cui non si dà altro mondo è, che tutti i corpi si muovono nel luogo naturale, l'etere fuori, la terra nel mezzo, gli altri elementi fra entrambi; e poi, perchè il primo motore è uno. Dice che alla terra non conviene il moto circolare perchè questo è contro la natura di tale elemento: che il moto rettilineo è verso il mezzo, non via da esso; quindi la terra non si muove. La considerazione dello scopo come esteriore alle cose lo conduce ad ammettere un limite nella estensione, nel numero e nella quantità: quindi nega l'infinita grandezza. La figura più perfetta è il circolo che chiude spazio, non la linea nè la superficie; e come il limitante è perfetto, così l'anima limita il corpo, il cielo la terra, il principio universale il particolare. Il moto non può essere infinito, e ciò gl'impedisce di accettare la permanenza della forza. Qui non è a dire che tali questioni non fossero già

(1) Il Telesio osserva ad Aristotele che egli ammise quattro corpi primitivi, non tre: ed il Galilei fa dire al Salviati contro Simplicio, che non può capacitarsi come nelle gambe il numero perfetto sia il quattro ed il due, e non il tre.

Digitized by Google

state esaminate, perchè la scuola ionica specialmente aveva colto bene nel segno nella discussione di taluni principî fisici: ed Aristotele vi si oppone per la finalità trascendente. In generale Aristotele si trova in un bivio da cui non sa affatto uscire: dalle sfere fino alla terra ci è un processo di declinazione, e dagli elementi sino all'uomo quello di ascendenza. Ecco il contrasto della idea della finalità ora considerata secondo Platone, ora secondo Democrito. Quindi la natura ora è un dio, ora un demone. La opposizione invero tra le sfere celesti e la terra, tale da disegnarla con diversi moti, produsse il grande errore della diversità della materia. E l'uomo che figura ci fa in questa scala degli esseri? esso è l'essere più perfetto degli animali, quindi nella loro considerazione Aristotele principia da lui come il tipo degli animali. Con ciò, non è da credere che si ammetta una metamorfosi di natura, o regressiva o progressiva, ma solo un passaggio dall'imperfetto al perfetto. Di qui talune stentate analogie che lo spingono a dire che gli animali senza sangue hanno una fluidità: gli animali molli non hanno grasso, ma una materia analoga: che i pesci e le serpi hanno invece delle ossa, cartilagini e spine. Analogia tra le penne degli uccelli e le squame dei pesci, tra i denti ed il becco. Gli animali a sangue freddo hanno qualche cosa di analogo al cuore ed al cervello: le branchie sono invece dei polmoni: le radici alle piante sono come la bocca: le zampe dei quadrupedi sono come le mani all'uomo: le ali degli uccelli sono come le forbici dei gamberi. L'elefante ha la tromba per la mano. I vivipari hanno l'embrione cinto da una pelle simile all'uovo, come negli ovipari. L'uomo dunque è lo scopo della natura, si può dire, perchè l'umanità non ha principio come il mondo. Parrebbe

Digitized by Google

da queste analogie si potesse arguire il processo empedocleo; ma Aristotele sta fermo alla superiorità dell'uomo sulla natura per la ragione che è cosa divina. Quindi l'uomo è il fine della natura, e tutta quanta essa non serve che a lui. È una contraddizione simile all'intelletto attivo che si dice divino, mentre non può sussistere senza la fantasia.

Questa idea di considerare l'uomo come fine della natura nasce dalla vita nutritiva, la vita senziente e la vita intellettiva. È una specie di sviluppo in cui si manifesta la conformità nella natura, o meglio è un'idea introdotta dall'ordine per cui una cosa è quasi sacrificata all'altra. Quindi le piante servono per l'animale, l'animale serve per l'uomo. Ma come la natura organica è messa sopra questo letto di Procuste, così anche la materia inorganica è disposta per la vita. Questa vita non succede che pel moto; ma il moto è possibile per la sola forma, la quale in sostanza fa le veci dell'anima: ecco perchè Aristotele dà l'animazione fin anco agli elementi. E qui non cessa mai Aristotele di osservare che l'anima precede il corpo, che è come un organo per le sue funzioni. Quindi se la forma precede la materia intellettivamente, come egli dice, è di conseguenza che questa precedenza si assegna a tutte le varie parti della natura. L'organo è per le funzioni, non le funzioni per l'organo. L'uomo ha le mani perchè intelligente, non è intelligente perchè ha le mani, come disse Anassagora che considerò piuttosto le cause fisiche. Ecco quali frutti portò la considerazione della mente, una finalità che precede le cose nella loro formazione. Quindi Aristotele dice che la natura prima dispone il tutto, poi le parti di una cosa: è una considerazione ideale questa, la quale si pone in contraddizione coll'esperienza. Ma Aristotele se anche

Digitized by Google

avesse avuto i mezzi dell'esperimentazione, preoccupato dalla idea della mentalità, non vi avrebbe rinunciato. Perchè tante cose che pur poteva sperimentare, erano contrarie al suo preconcetto sistema: p. e. non sperimentò che un uccello ha pulsazioni, non sperimentò che muore l'animale nelle parti più essenziali della vita, ecc. Non parliamo di certe spiegazioni che danno nel ridicolo per questa finalità: p. e. la natura adopera la materia migliore per le parti più nobili, la peggiore per le inferiori; il dare importanza agli organi pel disopra ed il disotto, pel dritto e il rovescio, il trovare duplicità per forza in un organo dove la non c'è, il dire che certe parti sono più nobili perchè situate in linea dritta, che gli uomini sono coperti più di peli davanti che di dietro, perchè più nobile il davanti. Così si spiega anche come dica che certi organi non servono, che la milza sia per contrapposizione al fegato, che il fiele non ha scopo, che la coda del cavallo sia per ornamento, come quella della scimmia (1). Certamente, in questi punti troviamo Aristotele ben poco differire da Platone, perchè la finalità immanente è niente diversa dalla trascendente, e quindi il facile abuso di essa.

Con tutto ciò non bisogna dimenticare che alle volte è più giusto nell'indagare lo scopo, quando lo considera secondo le proprietà naturali di un essere. Ogni organo è fatto bene, se è adatto: in ogni animale si trovano organi propri o comuni secondo la loro maniera di vivere. L' elefante ha la tromba per poter respirare nei contenuti d'acqua. La forma

(1) Con questo procedere nelle cause finali fu detto che la torre di Pisa fu fabbricata pendente, perchè Galileo vi avesse potuto fare l'esperimento della caduta dei gravi.

Digitized by Google

del becco degli uccelli è secondo il modo della loro crescenza. Distingue gli organi essenziali da quelli che servono per la difesa; la carne per le sensazioni, le ossa e le vene sono per quella. Osserva che la natura alle parti più nobili e deboli dà per difesa le più forti, che se un organo non basta al suo scopo, se ne forma un altro; che pone vicini tra loro organi contrapposti per proprietà per compiere i loro effetti: al cervello è contrapposto il cuore. È da ammirare la sapienza della natura che non dà più organi che possano eseguire la stessa funzione. Così agli uni le corna, ad altri le unghie, ad uni la grossezza, ad altri la celerità. Gli uccelli che hanno il rostro, non hanno corna. Se ha bisogno di una certa materia per dare più forte sviluppo ad una parte del corpo, l'abbrevia presso gli altri: se un organo può servire a più scopi, lo utilizza, come la bocca, la mano, le poppe delle donne, la coda degli animali, la tromba dell'elefante.

Conchiudiamo le nostre ricerche sulla teleologia aristotelica. Aristotele rappresenta l'intero sapere di tutta la filosofia greca; dopo di lui la scienza greca non fa un passo più innanzi. Nella sua mente perciò si trovano i più grandi problemi dello scibile sotto diversi sistemi. Il contrasto tra la natura che ha in sè ragion di moto ed il suo motore, tra la sostanza individua e la mente divina, tra il bene utile ed il bene assoluto, tra la forma e la materia, tra l'anima ed il corpo, tra l'immortalità e la mortalità di ogni cosa naturale è troppo chiaro nelle sue pagine. Nella teleologia perciò si trova il contrasto tra la finalità platonica o trascendente e le cause meccaniche di Democrito. Aristotele non vuol seguire Platone nella finalità per la inazione delle idee; nemmeno Democrito per la paura del caso. Imperocchè la ne-

Digitized by Google

cessità di Democrito è causa fisica, mentre Aristotele riconosce nella natura della materia la sola possibilità che è la fonte del caso. Quindi viene la immanenza della finalità, per evitare l'uno e l'altro scoglio. Ma pur troppo si è visto che cosa è questa immanenza: un perpetuo equivoco o dell'universale che precede l'individuale, o viceversa. Il più spesso è un'idea che antecede le cose nella loro formazione, e le rare volte che s'immedesima colla cosa stessa si avvicina alla causa meccanica. Il problema è difficile; e possiamo conchiudere che solo Aristotele poteva riporre il suo duplice aspetto in un concetto che anche adesso travaglia la scienza.

## VI.

### Lo stoicismo e la finalità.

La Grecia stanca dell' alta speculativa si riposava nelle ricerche della contentezza dello spirito, cui era diretto lo studio della morale: e riconduceva senza saperlo, il problema dei fini nel vero luogo santo, la coscienza morale; come si manifesterà a poco a poco nel corso del nostro processo storico.

Il principio di finalità da Platone ad Aristotele fa un gran passo, perchè l'idea platonica dichiarata inefficace alla operazione addivenne più reale e concreta nella causa motrice, cioè in quanto si avvicinò più alla causa meccanica. Ma l'atto di Aristotele, ovvero la forma prima era un astratto, perchè immobile e fuori del mondo: od almeno presenta un equivoco, perchè non si può dire se sia immedesimato, o

Digitized by Google

distinto dal mondo. Quando l'attività della forma non era inerente alla materia che era una pura passività, come si può evitare un dualismo? A questa difficoltà posero mente gli stoici cercando avvicinare la forma e la materia in modo da avere un panteismo più conseguente: ed in ciò vi è certamente un progresso circa il principio teleologico. Aristotele stesso aveva aperta la via al naturalismo: ed i suoi discepoli lo seguirono su questa strada. E siccome non è possibile modificare la finalità cosmica senza risentirsene l'idea dell'anima e della mente; così gli stoici non pongono la preesistenza della mente alla materia, ma la sua contemporaneità ed inseparabilità. Vedremo quanto giovò alla finalità questo panteismo più conseguente; imperocchè a noi interessa considerare se fu veramente tolta, e sino a qual punto, quella opposizione speciale tra la mente o la provvidenza e la natura od il fato, opposizione che abbiamo vista maggiore in Platone, diminuirsi in Aristotele in quanto la forma è sostanza motrice. Ma neanche negli stoici è affatto sparita ad onta della dottrina del fato.

La questione della finalità nei due periodi si può considerare come ridotta a questa forma speciale: è il possibile che precede l'atto, disse il primo, e questo possibile è la materia attiva in sè e per sè: è l'atto che precede il possibile, disse il secondo, e questo atto che addiventa energia in sè e per sè, rende passiva la materia. Come risolvono gli stoici la questione? negano la forma o l'idea, dicendo tutto è corporeo. Seguono Aristotele nel non separare dal corpo le sue proprietà, ma fanno un passo più innanzi, unendo più intrinsecamente la forma colla materia. Distinguono la parte passiva che è la materia senza qualità e

Digitized by Google

l'attiva che è Dio. La materia è l'essenza generale, Dio come forza attiva è legato con essa. Aristotele concepisce la materia come indeterminata: Crisippo dice che il niente non ha limite; il mondo è corpo, Dio come principio attivo è forza che lo regge. È da ciò che gli stoici ammettono il fato negando il caso, perchè concepiscono la materia non come astratta, ma come un reale. Aristotele aveva apprestato gli elementi per riuscire ad un concetto più reale della finalità, e gli stoici ne traggono conseguenza più vantaggiosa per la scienza. Il panteismo stoico è inerente, come la finalità immanente, in Aristotele: ed il raddoppiamento dell'idea alle cose ovvero della forma della materia è agli estremi nello stoicismo. Se non altro è sparita la precedenza di Dio al mondo per la contemporaneità dei due fattori dell'universo: ed in ciò la finalità è al limitare del materialismo. Imperocchè la proprietà del *logos* stoico è di essere principio operante verso la materia dichiarata passiva, *iners*, come la dice Seneca. Ma questa causa non è fuori del mondo, perchè dicono del *logos* *διήκειν*, cioè che scorre per la materia, come il mele nel favo; i latini dissero *permeare*. Il primo principio fu anche corporeo, perchè il *πνεῦμα* era qualche cosa di più fine del fuoco. Il principio del moto era nella natura, *φύσις*, che era la forza da cui viene il moto nel mondo: e dio era la natura.

Ma se si trova una unità più ragionevole tra Dio ed il mondo, si manifestano presso gli stoici molte inconseguenze. La materia non cessa di essere inefficace per sè stessa. Crisippo distingue la causa meccanica *αἴτιον*, dalla ragione di essa, *αἰτία*: questa essere incorporea, quella corporea. Dio è la ragione, l'animo, la mente del mondo. Questa unione di Dio col mondo è inconcepibile: questo Dio che ora comparisce

Digitized by Google

come *ratio*, ora come *vis*, come attività ora mentale ora fisica, presenta equivoci. Siamo al caso di Anassagora che mentre proponeva la mente, questa è più forza fisica che altro. Così troviamo congiunti presso gli stoici il *σῶμα νοερον*, il *πνεῦμα νοερόν*, il *πῦρ νοερόν*, il *λόγος τῆς φύσεως*, il *κοῖνος τῆς φύσεως λόγος*. E così anche nel problema psicologico: « Omnem enim naturam necesse est quae non sit soli- « taria neque simplex, sed cum alio juncta atque connexa, « habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, « in bellua quoddam simile mentis, unde oriantur rerum ap- « petitus. In arborum autem et earum rerum quae e terra « gignuntur, radicibus inesse principatus sentiatur. Princi- « patum autem dico id quod Graeci *ἡγεμονικόν* vocant, quo « nihil in quoque genere nec potest nec debet esse prae- « stantius » (1). Questo principato dell'anima è parte del tutto, è materiale come il corpo, ma fa le sembianze di spirito. Dicevano l'anima esser corporea perchè ciò che fa qualche cosa, è corpo; ma l'anima solo dei sapienti era più robusta e durava sino alla fine del mondo. Dicevano il principato essere nel cuore come parte precipua dell'anima: ma volevano che fosse anche il *λόγος*, la *διάνοια*, il *λογιστικόν*. Sono parole incerte non perchè noi non sapessimo quello che hanno detto gli stoici, ma perchè il problema era per essi oscuro. Oggi noi diciamo più chiaro: p. e. il mondo è un fatto necessario od opera della mente; l'anima è un fatto fisiologico o spirituale.

Nell'esame della finalità stoica dobbiamo considerare la difficoltà di Aristotele, cioè il *noo* in contraddizione col mondo eterno. E qui ci si presenta la dottrina del fato, la quale è

(1) Cic. de Nat. deor. II.

Digitized by Google

tutta propria degli stoici. « Fatum est, ci dice Gellio, sem-
« piterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena ;
« volvens semetipsa sese et implicans per aeternos consequen-
« tiae ordines ex quibus apta connexaque est » (1). Sarebbe la connessione tra causa ed effetto: ma non è da intendersi affatto nel puro senso meccanico, perchè gli stoici non sono davvero materialisti, ma panteisti. In vero, congiungendo qui il materiale col logico, dio col mondo, come la forma e la materia che produce la sostanza aristotelica, venivano al fato in quanto il fatto meccanico era unito all'elemento mentale. E quale fu la idea propria che contiene la forza del fato stoico? è il *λόγος σπερματικός*. Ponendosi nel seme l'origine d'ogni sviluppo, in quello si trovava una necessità: dal seme al ritorno del seme di nuovo. Il logo spermatico rappresenta il fatalismo che nasceva dal panteismo. Il fato perciò non è cieco, non è la necessità bruta, era il *λόγος Διός*, ovvero, *τοῦ κόσμου λόγος*, ovvero *τῶ ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων*. La congiunzione del finale col necessario è la vera caratteristica del fato stoico. Accettiamo perciò di buon grado la testimonianza di Stobeo che ci dice che gli stoici non facevano differenza tra il fato e la necessità, perchè questa non era opposta alla finalità. Ora questa concordanza che si trova solo prima di Anassagora tra la ragione e la causa, tra la mentalità e la necessità fisica è espressa dal logo spermatico. Nello sviluppo degli spermi di Anassagora il moto è estrinseco prodotto della mente; invece in quello degli stoici il moto è prodotto dal *logos* stesso che è forza: *vis omnium seminum singula proprie figurans*, secondo Marco Aurelio. È perciò

(1) Lib. VI. cap. 2.

Digitized by Google

che gli stoici si accostarono più ad Eraclito nel quale si trova anche l'idea del fato: ma siccome questo è costituito dal *logos*, così non dobbiamo credere all'identità dell'uno e dell'altro. Basta solo il dire che il *logos* di Eraclito era considerato nella fisica, era totalmente obbiettivo: invece il *logos* degli stoici ha origine dalla analogia della mente, ovvero dall'idea dello scopo socratico: quindi piglia la forma della *προνοια* che non era certamente in Eraclito. Il fato eracliteo è senza coscienza ed intelligenza, il fato stoico è scopo propriamente detto, è finalità mentale, non fisica legge. Il merito degli stoici essendo quello di avere introdotto la virtù o forza nel *logos*, cercarono di guardare la finalità nella parte meno astratta, cioè nella natura organica; mentre Aristotele per avere reso immobile la mente paralizzò il concetto di finalità. Si era dunque ad un punto solo del materialismo, ma non al materialismo certamente: si era cioè congiunto materialmente i due concetti della mente e della necessità. Il perchè non furono sempre conseguenti alla dottrina del fato: Crisippo nega il fatalismo e dice poter avvenire anche quelle cose che non sono per essere, come il rompersi una gemma. Ciò nasceva dal considerare il possibile sotto un aspetto non reale. Crisippo stesso difendeva la dottrina della provvidenza e della libertà che non poteva coesistere con quella del fato. Ma siccome la provvidenza era una idea più relativa all'uomo, così gli stoici se la cavavano alla meglio, o col dire che la divinità non poteva liberare l'uomo dai difetti, ora trattando il male come una punizione, oppure dicendo: « Magna dii curant, parva negligunt », o finalmente col « non potest artifex mutare materiam ». Similmente è da giudicarsi della libertà. Crisippo distinse il fato che muove i principi delle cose e gl'impeti dei nostri consigli, dalle

Digitized by Google

nostre azioni che dipendono della volontà: come una pietra di forma cilindrica se si getta per terra, si trova nella sua forma l'inizio del precipitarsi, poi essa seguita il suo moto: distinzione poco felice. Si ricordava anche la distinzione delle cose semplici dominate dal fato e delle composte che dicevano *confatalia.*

Finalmente anche nella morale si trovano contraddizioni col fatalismo. Imperocchè la massima, *τό ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* aveva doppio senso. Gli stoici dicevano il primo desiderio dell'animale essere la sua conservazione, tendenza che è in armonia dell'animale con sè stesso per cui allontana da sè il pericolo e prende tutto quello che giova. È il concetto di Aristotile che gli stoici adottarono per la morale. Così nelle piante la natura opera senza desiderio e senza conoscenza; ma hanno esse uno scopo che è la produzione del germe, sebbene non sanno ciò. Gli uomini fanno la propria natura, cioè fanno con coscienza ciò che gli animali inconsciamente. Ma alle volte il vivere secondo natura significando secondo ragione e questa essendo sopra la natura, importa il superare la natura propria e quindi fuggire il piacere; la dottrina più rigida diceva essere il piacere una passione dell'anima. Quando lo studio della natura non serviva per sè stessa, ma alla sola morale, questa conseguenza era inevitabile. Crisippo dice che la fisica serviva alla morale, e la logica stessa non aveva una base reale. La dignità della morale per ciò si perdeva a poco a poco che mancava la speculativa. È vero che nei primi stoici si trova un interesse maggiore per la speculazione; ma una volta posto il principio di diriggere lo studio alla morale, noi troviamo con ragione presso i filosofi posteriori una morale ascetica, insulsa, impossibile perchè



Digitized by Google

vana. Eppure nel loro principio, vivere secondo natura, si avrebbe potuto trovare una virtù chè si compie in questo mondo, e la coscienza della buona azione che è premio a se stessa. Ecco il grande della morale stoica, che non si trova in Platone perchè macchiata dalla vita celeste. L' imperativo del dovere è veramente solenne, quando ha per base la natura nel cui giro tutto si assolve.

Questa oscillazione tra una morale astratta ed ascetica ed una morale naturale ci spiega l'opposizione che in essi si trova nella stessa finalità. Noi abbiamo già visto il gran passo che il fatalismo aveva fatto nella scienza dopo Aristotele. In esso si trova una finalità non solo immanente, ma anzi la conversione della finalità colla causa meccanica. Ma per quale ragione subentra ancora la finalità esteriore? e ciò specialmente presso i filosofi posteriori? Per quanto gli stoici avessero immedesimato dio colla natura, non potevano far senza della mente per ispiegare le cose. La prova dell'esistenza di Dio dedotta dall'ordine del mondo era questa: « atque coe-« lestes omnesque eae quorum est ordo sempiternus, ab ho-« mine confici non potuerunt, est igitur id quo illa conficiun-« tur, homine melius » (1). Qui la mente è una causa esteriore invocata a spiegare la possibilità dell'ordine, ma non l' ordine reale, perchè manca lo studio della natura veramente. Siffatto argomento ha più valore quanto meno si conoscono le cose come sono: quindi l'importanza di esso è maggiore presso gli stoici i quali sono poco studiosi della natura. Siamo ancora al caso di Aristotile che dice che la mente entra in iscena, quando non si sa la causa. E la causa

(1) Cic. de Nat. D. L. II. cap. 6.

Digitized by Google

non la sapevano gli stoici, perchè meno di Aristotele studiarono la fisica.

Questa finalità esteriore che contraddiceva tanto al fatalismo ci spiega l'uso o meglio l'abuso che essi fecero della finalità stessa. Lo studio sulla natura tutta aveva portato Aristotele a considerare l'uomo come l'animale più perfetto; e da ciò venne presso gli stoici che l'uomo è il fine della natura: le piante per gli animali, questi in servigio dell'uomo, e tutto il mondo per l'uomo e per la divinità. Questa considerazione perde totalmente ogni vigore scientifico presso gli stoici, ed addiventa ridicola; quindi il cavallo serve per cavalcare, il bove per arare, il cane per la caccia, il porco per nutrire, le pecore per vestire, i cani per la custodia, i pesci per mangiare, gli animali di preda per esercizio di bravura, l'asino per trasportare, e così anche delle ostriche, dei polli, dei sorci e delle cimici che hanno un fine relativo all' uomo. E poi finivano coll' « ipse autem homo ortus est ad mundum con» templandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed est « quaedam particula perfecti » (1). Questa finalità esteriore è quella che parte da ignoranza della natura, è tutta rivolta alla morale, o meglio all'utile, e finì per dichiarare l'uomo fine di ogni cosa.

## VII.

### Epicuro.

Noi non vogliamo elevare a cielo la dottrina di Epicuro, nè molto meno metterla in derisione: solo c'interessa esami-

(1) Cic. de Nat. D. II.

Digitized by Google

minare il suo sforzo nello spiegare l'origine delle cose senza la mente.

Tanto presso gli stoici, che presso Epicuro la scienza era rivolta alla morale: il fine dell'uomo premeva di esser conosciuto per guadagnare la dignità morale. Ma come presso gli stoici si è visto che la finalità morale addivenne vana senza l'aiuto della metafisica; così essa presso Epicuro pigliò un aspetto più razionale, perchè l'uomo non fu diviso dalla natura, nè nell'anima nè nel corpo. Gli stoici si servirono della scienza precedente per accomodarla alla morale e si accostarono nel fine dell'uomo più ad Aristotelè: Epicuro invece non disgiungendo la dignità umana dalla nobiltà della natura tutta, trova il fine umano in perfetta corrispondenza con quest'ultima. Gli stoici si accostarono molto ad Eraclito, ma non dimenticarono Aristotele; per quanto l'avessero reso più conseguente a se stesso col loro panteismo, non si liberarono dalla mente come ordinatrice delle cose. Ma la mente accettata nella morale senza l'aiuto della metafisica era tutta soprannaturale, e generava perciò un indirizzo all'ascetismo che lungi dal procurare pace nell'anima, è ragione d'inquietudine e di timore. Per gli stoici in prima si ebbe una tendenza alla religione la quale si combinò subito colla morale sprovvista di speculativa. Epicuro si oppone a questa tendenza, in quanto sorregge la morale sulla considerazione della natura. Così si poteva avere serenità nello spirito, in quanto si conosceva naturalmente le cose, fuori d'ogni intervento del soprannaturale. La scienza naturale aveva uno scopo prattico, liberare l'anima dalle superstizioni, dal timore degli dei, dal dolore della morte: non era lo studio dei fenomeni in sè, come ai tempi prima di Socrate; aveva lo scopo di sgom-

Digitized by Google

brarci dalle supernaturali cause. Ecco il perchè Epicuro poco si occupa delle questioni speciali: è possibile che il mondo si muova o stia in quiete, che sia rotondo o triangolare, è possibile che le stelle si estinguano, spariscano e rinascano, che la luna abbia luce propria o da altro pianeta; tali questioni non hanno valore presso Epicuro, purchè si assegni una causa. Il suo interesse è di occuparsi delle questioni generali della natura le quali sono il covo delle superstizioni. E più di tutte, la questione dell'origine delle cose la quale quando è trattata coll'intervento della mente genera un dolore speculativo. Imperocchè si è visto col fatto che la mente è un enigma, perchè non spiega affatto le cose. Questo enigma genera un dolore spirituale, un tormento proprio del pensiero: e la filosofia deve condurci alla cessazione di ogni pena. Messosi in questa via Epicuro, non doveva toccare che due punti più interessanti della scienza, la questione delle origini e quella della finalità: l'una era necessaria per l'altra. Perchè l'acquetamento dello spirito nella conoscenza del suo fine e quindi nell'adempimento del proprio dovere non poteva avvenire senza la conoscenza naturale delle cose.

L'idea della mente fu introdotta nella scienza per l'inesatto concetto della materia: fu dato alla prima il moto perchè fu tolto alla seconda. Epicuro il primo dopo Aristotele vuole l'inerenza del moto alla materia. « Notandum esse, dice il « Gassendi, velle Epicurum causam primariam omnis motus, « originemve agitationis quaecumque observetur in rebus, in « ipsis atomis inesse. Scilicet primam rerum materiam non « inertem fecit, veluti Aristoteles, sed eam voluit esse actuo- « sam, mobilissimam scilicet, atque idcirco atomos non modo « esse primam materiam, prout ex ipsis omnia fiunt, verum

Digitized by Google

« etiam primam causam seu primum efficiens, quatenus voluit « omnem actionem (quae ab ipso motu non distinguitur) esse « ad atomos earumve motum referendam » (1). Qui abbiamo la restituzione dell'energia aristotelica alla materia che fu considerata sempre come possibilità. Ma bisogna farsi piccini per intendere Epicuro, avendoci oggi la scienza dato il concetto pieno della gravità. « Videtur ergo (prosegue il Gassendi) « potius rem sic cogitasse, ut opinatus fuerit, hanc terrae « superficiem quam incolimus, habendam esse quasi planam « et talem circa horizontem concipiendam esse, ut idemmet « planum diductum continuatumq., et usque in coelum et porro « in omnem Universi immensitatem. Nempe imaginatus videtur quae pondera deorsum cadunt tam nobis in Europa, « quam aliis in Asia, Africa, etc. non coitura (si concipiantur motum continuare) in ipso terrae centro, sed abitura, « servato semper motu inter sese exquisite parallelo, quandiu « motus duraverit ». In Epicuro vi è ancora l'idea bambina del sopra e sotto secondo la direzione della testa e dei piedi dell'uomo, e ciò nello stesso infinito vuoto. Aristotele aveva fatto osservare che nel vuoto non vi è, nè sopra, nè sotto, e che tutti i corpi dovrebbero cadere colla stessa celerità; ma come non accetta il vuoto, così ritiene che dei corpi taluni vanno in alto, taluni in basso per la loro differente materia. Ma Epicuro ritiene la materia unica ed il moto unico: gli atomi cadono di sopra in sotto; ed essendo di differente peso, i più pesanti spingono in alto i più leggeri. Ma tutto ciò non spiegava la creazione del mondo. Il modo

(1) Diogene Laerzio si esprime in poche parole: *κινοῦνται τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι.*

Digitized by Google

come Aristotele costruiva il mondo era secondo la mente, ovvero a servigio della finalità: e se anche vogliamo ritenere tutte le sue dottrine, quella fisica è in contraddizione colla metafisica. Per lui due sono i moti originarî, il rettilineo ed il curvilineo: il primo conviene agli elementi, il secondo all'etere. Quindi la terra in mezzo, l'etere alla circonferenza, e fra entrambi gli altri elementi. Inoltre dice che il moto non ha principio nè fine, ed ammette la necessità del primo motore; dice che il moto circolare è il solo stabile, e pone il primo motore alla circonferenza perchè ciò che è vicino al motore si deve muovere più presto, e tale è il moto della circonferenza. Epicuro non poteva accettare nè la disposizione artificiosa delle varie parti del mondo, nè l'intervento di una causa soprannaturale, altrimenti non avrebbe potuto dare una morale che procurava l'esenzione del dolore (*απονια*), il quale nasce da una causa misteriosa (1).

Dimodochè noi troviamo che Epicuro rigetta la causa soprannaturale o la causa motrice di Aristotele e la causa finale. L'una negazione è congiunta immediatamente coll'altra. In Epicuro dunque il motto è: la fisica faccia da sè; in Aristotele per contrario: la fisica ha bisogno della metafisica. La fisica senza la metafisica è sotto il dominio della neces-

(1) Lucrezio fa una nobilissima confessione.

« Nam quamvis rerum ignorem primordia quae sint,
« Hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim
« Confirmare aliisque rebus reddere multis,
« Nequaquam nobis divinitus esse creatam
« Naturam mundi ».

E ciò concorda col:

« Nam certe neque consilio primordia rerum
« Ordine se sua quaeque sagaci mente locarunt
« Nec quos quaeque darent motus pepigere profecto ».

Digitized by Google

sità che Aristotele giudica come caso. Ma osserviamo come Epicuro spiega questo caso, perchè Lucrezio nega l' intervento della causa soprannaturale *per le ragioni stesse del cielo*. Vediamole.

Il caso del mondo è l' incontro degli atomi. Il caso di Leucippo è questo secondo Diogene Laerzio: molti corpi di varie figure trasportarsi nel vuoto e fare un moto dal cui urto venne che i simili cercavano i simili. Democrito ammise il *similia similibus* nelle cose animate ed inanimate. Questa affinità non poteva essere trascurata da Epicuro: e credo che essa solo ci spiega la declinazione degli atomi. Invero, mentre in Democrito troviamo la legge dell'affinità, in Epicuro di questa non se ne parla; invece entra in considerazione la declinazione. È possibile che questo concetto tanto interessante a completare la formazione del mondo, fosse stato da Epicuro omesso, mentre gli premeva una morale libera da ogni concetto della finalità? E mentre Epicuro riproduce in tutto la dottrina democritea, questa solo la trascurasse? Epicuro ha tre idee, o meglio tre fatti con cui spiegare l'incontro degli atomi: e sono il peso, ovvero la caduta di sopra in sotto, la loro deviazione dalla linea dritta e l'urto dei più leggieri. Ma come la caduta di sopra in sotto dinota l'inizio della formazione del mondo, il complemento è affidato alla deviazione. Tutti e tre questi fatti convengono nell' idea unica del moto inerente agli atomi; ed assegnata la cagione di questo moto che è il vuoto, non avea bisogno come di cercare la causa dell'urto, così nemmeno della declinazione. È l'idea proprio della gravità che manca ad Epicuro nella sua piena cognignizione: essa è concepita con tre fatti puerili, il peso, o meglio la caduta di sopra in sotto, l'urto, e la declinazione, per potere spiegare la genesi del mondo.

Digitized by Google

Secondo Cicerone Epicuro ha peggiorato Democrito (1). E mentre Cicerone stesso accetta la gravità come cosa di cui non debba cercarsi la causa, della declinazione vuole la causa. Ma se per la declinazione Epicuro arriva all' « atomis pro- « vincias dare », anche per la gravità Cicerone stesso dice: « ne omnes a physicis irrideamur si dicamus quicquam fieri « sine causa, distinguendum est et ita dicendum, ipsius in- « dividui hanc esse naturam ut pondere et gravitate movea- « tur, eamque ipsam esse causam cur ita feratur ». Se la gravità è causa del moto secondo Cicerone, anche l'affinità è causa della declinazione. Eppure lo stesso Cicerone di Democrito e di Epicuro dice che: « vim et causam efficiendi reli- « querunt », mentre poi accetta la gravità come natura dell'individuo. Anzi se della declinazione si dice: « ita effici comple- « xiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter sese », mi pare che ciò s'intenda propriamente per la legge dell'affinità che si trova già presso Democrito. Per lo che io credo che non solo Cicerone poco ha capito Epicuro, ma i miei sospetti arrivano fino a Lucrezio che ci rappresenta il *clinamen* come un vero caso; peggio, se con quello spiega la libertà.

Noi certamente siamo nel debito di apprezzare lo sforzo di Epicuro nello spiegare naturalmente l'origine dellle cose, senza la mente. L'atomo od il vuoto sono il principio di ogni cosa. E l'ordine? nasce dalla necessità della declinazione degli atomi, e dal loro urto. Tre cose sono notabili in Epicuro in paragone di Aristotele: al posto della mente come principio motore, l'atomo in attività: al posto della mente

(1) Democrito adjecit perpauca mutans, sed ita ut ea quae corrigere volt. mihi quidem depravare videtur. De Fin. L. 1.

Digitized by Google

ordinatrice, le adesioni degli atomi per cui si dispongono in certa guisa, al posto della mente come conservatrice dell'ordne, il moto riflesso (permanenza della forza) perchè gli atomi nel vuoto non si fermano nè si compenetrano, essendo solidi Il moto degli atomi è infinito nell'infinito spazio e nell'infinito tempo. In fondo a questa dottrina sta la massima; perchè sia esclusa la divinità e sostituita una causa meccanica, perchè sia data una spiegazione naturale possibile, sempre è da accettars questa, anzi che una causa soprannaturale. La guerra dunque è alla religione, od alla filosofia che dà adito a quella, la guerra è alla mente come causa sovrannaturale. E col fatto poi non si può negare che la spiegazione del mondo è più naturale in Epicuro che in Aristotele. Imperocchè la ragione dell'etere e dell'aria in alto, del sole e delle stelle in alto e della terra in basso è dedotta da Epicuro dalla diversa quantità degli atomi e dall'unico moto che li accompagna, non dalla differente qualità secondo Aristotele, la quale produce diverso moto. La diversità della materia o del moto per conseguenza, era nello Stagirita prodotta in servigio della finalità; quindi è artificiosa, non naturale. Che Epicuro non sia stato felice nel concetto della gravità, ovvero dell'attrazione universale, ciò non importa. Se il concetto della gravità terrestre gli mancava, essendosi fermato al peso che è un concetto limitato, anche quello dell'attrazione universale fu monco perchè era espresso dalla figura (1). Ma il concetto della natura si era

(1) A Democrito ed Epicuro si presentò il concetto della simpatia invece dell'attrazione, come si presentò il peso invece della gravità. Mi son cercato spiegare così di questi due atomisti la formazione del mondo, allontanandomi dallo Zeller ed anche dal Guyau nel suo libro, la morale di Epicuro 1878.

Digitized by Google

allargato per mezzo di Epicuro: la infinità dei mondi per la infinità degli atomi nell'infinito spazio e tempo, il processo del mondo senza principio e senza fine, la eternità ed indistruttibilità del moto, la materia unica terrestre e celeste venivano in opposizione di Aristotele che sacrificò queste belle teorie della dinamica, della meccanica e della fisica all'idea della mente come limite e fine della natura.

## VIII.

### Il fine dell'uomo.

Gli dei bisogna lasciarli e la natura deve essere studiata in sè e per sè; era la massima di Epicuro nella speculativa che lo guidava nella dottrina morale. Democrito nella fisica gli era lume nell'etica, dice Zeller. E veramente, l'interesse della scienza era di studiare più che il fine della natura, quello dell'uomo. Epicuro colla fisica aveva eliminato ogni causa soprannaturale: seguendo la stessa via, la eliminazione di ogni fine sovraumano, nell'etica apportava una rivoluzione intera.

Ed in prima, l'anima non è niente diversa dal corpo, nè sussistente senza di esso. Essa secondo Epicuro è un corpo più fine, simile al fiato, e dotata di calore per cui è capace di sensazione e si scioglie come il corpo stesso. Certamente se il mondo può sussistere senza la mente perchè la materia può da sè ordinarsi, anche il corpo non ha bisogno della mente. Per Aristotele l'anima è forma del corpo, e l'intelletto agente è trascendente la natura del corpo. Restituita

Digitized by Google

l'attività della mente alla materia, perchè dichiarata capace di moto, l'anima era una ipotesi da eliminare. L'uomo perciò non aveva superiorità sulla natura per diversità di essenza, e quindi cadeva la dottrina che la natura tutta era per l'uomo creata (1). Con ciò cadono quelle dottrine ridicole degli stoici che abbiamo già viste le quali limitano le varie specie degli esseri allo scopo dell'uomo, per il predominio solo della ragione dichiarata una *particella del perfetto*. L'origine dell'uomo non era punto diversa dalle piante e dagli animali; la terra era la comune madre di tutti. Inoltre, Aristotele aveva dato tanta importanza alla questione della precedenza del tutto alle parti del corpo, ovvero alla natura che fa gli organi per le funzioni. Questa φύσις è propriamente la mente: quindi dice anche che le membra sono fatte per l'attività, anzi la differenza della membra nasce dalla differenza delle funzioni. Questo predominio dello scopo come qualche cosa di predeterminante è totalmente rovesciato dal naturalismo di Epicuro (2).

Questa dottrina apportava un rivolgimento anche nella morale. Sappiamo di Epicuro e di Crisippo che scrissero intorno ai fini; e ciò certamente sotto l'aspetto morale, a differenza di Democrito e di Anassagora che scrissero intorno alla mente, cioè trattarono la finalità sotto la considerazione

(1) « Dicere porro hominum caussa voluisse parare
« Praeclaram mundi naturam
« Desipere est. Quid enim immortalibus atque beatis
« Gratia nostra queat largirier emolumenti
« Ut nostra quicquam causa gerere adgrediantur?

(2) Omnia perversa praepostera sunt ratione.
Nil ideo quoniam natum est in corpore ut uti
Possemus, sed quod natum est id procreat usum.

Digitized by Google

cosmologica. Certamente il fine dell'uomo si può studiar bene colla guida dello studio della natura. Intorno alla quale, dice Epicuro nella seconda lettera a Pitoclo: non si disputa secondo varie proposizioni e decreti di leggi, ma secondo quello che si vede. La vita nostra non ha bisogno di opinioni vane, ma di tranquillità. Tutto è in tutto stabilmente, quando con ragione si esplica ciò che apparisce e si lascia il luogo anche alla probabilità. Se poi uno questo omette, quello accetta perchè gli pare consono, si allontana dalla ragione e cade nelle favole. Con siffatti intendimenti Epicuro era al caso di discutere intorno al fine dell'uomo, senza preoccupazioni metafisiche, senza idee incerte e vaghe. E non è meraviglia se troviamo il saggio di Epicuro avere più prattica della virtù dello stesso saggio degli stoici. Nissuno aveva stabilito un principio nella morale tanto certo e determinato, tanto proprio alla natura umana, quanto il piacere, ossia il benessere. Questo principio della vita che pare tanto diverso dagli stoici, certamente è più conseguente alla considerazione del fine umano. Gli stoici propongono la conservazione propria; e che cosa è il piacere, se non il benessere della vita conseguito per ciò che è necessario ad essa stessa? Epicuro vuole che s'incominci col senso, guida certa delle azioni: gli stoici propongono la ragione moderatrice dell'appetito; ma ciò nasce dalla comparazione dei piaceri, osserva Epicuro. La sobria ragione di Epicuro è il discernimento del vero dal falso piacere: la distinzione dell'appetito della conservazione dalla voluttà, fatta dagli stoici, addiviene più chiara presso Epicuro che distingue i piaceri necessarî e naturali che sono di prima necessità, come il bere, dai naturali e non necessarî, come la ricca mensa, e dai non naturali nè necessarî, come

Digitized by Google

le corone e le statue. Il vivere secondo ragione, o secondo natura degli stoici senza offendere gli altri risponde al vivere *prudenter*, *honeste*, *et juste* di Epicuro. La virtù per sè stessa senza le accessioni, *ἐπιγεννήματα*, che fu il distintivo dello stoicismo, non è trascurata da Epicuro, quando dice che è meglio essere infelici con ragione che felici senza ragione.

Ma che cosa vi è in Epicuro di meglio inteso degli stoici? un fine umano che non presenta equivoci, come quello degli stoici tanto nella morale, come nella metafisica soprattutto. Imperocchè la ragione degli stoici intesa come guida delle nostre azioni, era dagli stessi considerata come causa di traviamenti. Quindi ora la ragione, ora la vita degli animali era proposta come esemplare delle azioni umane. E poi, la dottrina più rigida che negava ogni piacere, nasceva dalla astrazione della ragione nella vita umana. Lo stoicismo nella morale è una esagerazione perchè esalta la virtù da renderla impossibile; imperocchè la ragione è facoltà sopraggiunta all'uomo, che disarmonizza il consenso della vita; invece per Epicuro è il discernimento dei piaceri. L'inseparabilità del piacere dalla virtù nasce dalla inseparabilità della natura umana da sè stessa in tutte le sue azioni. Lo stoicismo incomincia coll'uomo e finisce con Dio: comincia coll'animale la considerazione della virtù e finisce coll'andare contro la natura stessa. Epicuro incomincia col piacere e finisce col piacere: esso è il vero bene morale in tutte le sue gradazioni. Incominciando dal piacere più basso, quello del ventre, sino al più nobile, cioè l'assenza di ogni pena, l'*ἀταραξία* che è la vera tranquillità dell'anima, tutto è naturale. I piaceri dell'anima non sono impossibili ed innaturali; nascono dalla conoscenza vera della natura e dalla liberazione di ogni superstizione. La sostituzione delle cause naturali dei feno-

Digitized by Google

meni alle idee religiose libera l'uomo da ogni impaccio di servitù verso le religioni. E contro il dubbio che è un altro dolore dell'anima, non ci è che la verità dei sensi. La verità della sensazione combina colla verità della conoscenza delle cause naturali. E qui è da osservare che il porre una morale che si innesti colla religione, è molto più facile dello stabilire una morale libera da ogni preconcetta religione. La morale stoica aprir doveva la via alla religione perchè era priva dell'elemento speculativo e dello studio della fisica: presso gli stoici al posto della metafisica ci è la teologia. Invece la morale di Epicuro ha per fondamento lo studio della fisica; quindi come questa, contraddice alla religione, ma ha forza di porsi come morale davvero indipendente.

Il fatto più notabile che pare in discordia colla dottrina fisica di Epicuro è a prima vista la libertà, per cui cade negli equivoci dello stoicismo. Abbiamo già visto che gli stoici affermavano il libero arbitrio e la responsabilità delle azioni in contraddizione col fatalismo. Epicuro che distrusse la provvidenza e la creazione misteriosa del mondo, si trova più degli stoici vicino al fatalismo di Democrito che pose la necessità delle cose governare il mondo. Ma come il confatalismo stoico è apparenza di libertà, così la declinazione dell'atomo che è un fatto anche esso necessario, rivela ciò che è necessario nella natura umana. Cicerone osservò bene che quella stessa necessità che regola la gravità, regola eziandio la declinazione dell'atomo (1). La libertà di Epicuro non è uno

(1) Nam si atomis ut gravitate ferantur, tributum est necessitate naturae, quod omne pondus, nulla re impediente, moveatur et feratur necesse est, illud quoque necesse est declinare quibusdam atomis, vel si volunt, omnibus naturaliter . . . . . De fato.

Digitized by Google

sconfinato potere di fare ogni cosa, ma una determinazione spontanea dell'uomo: non è il *quod fati foedera rumpat* di Lucrezio, ma piuttosto il *quo ducit quemque voluntas*. Certamente però non sarà il *liberum arbitrium indifferentiae*, come pare presso Cicerone, e non tanto presso Lucrezio che fa dipendere la libertà dalle rappresentazioni sensibili. Per altro Cicerone osserva che la libertà è l'*ipsa natura*, e questa *sine causa antecedenti et externa*: ora perchè ciò egli deve dire di noi, e non della declinazione in generale degli atomi? Senza ammettere la spontaneità nelle cose ed in noi la quale è causa di sè stessa, non si può intendere come Epicuro abbia ammesso tale dottrina per la morale. Così era Epicuro nel medesimo caso degli stoici che ammisero apparentemente la libertà: solo può dirsi che come la morale sua aveva un fondamento nella fisica, così la declinazione intesa come fatto necessario a spiegare la rotondità del mondo, spiegava anche la nostra determinazione: ma quella senza mente, questa senza capriccio.

Conchiudiamo: Epicuro lungi dallo spiegare la materia mediante la mente, spiega la mente per la materia, e ciò perchè la materia è principio di attività in sè e per sè. Così la psicologia nasce dalla cosmologia, e l'anima non è cosa diversa dal corpo. Il fine del mondo dovendo essere tratto dal suo principio che è naturale, è naturale ancora come questo. Il mondo non ha scopo fuori di sè, perchè non è fatto ad immagine di qualche esemplare, nè è mosso da altro essere che a se lo dirigga. La possibilità d'infiniti mondi ne nasce inevitabilmente, perchè gli atomi nella loro combinazione possono dar fine e principio a diverse forme. Il mondo non ha scopo nè termine fuori di se, perchè Epicuro gli dà la figura rotonda non come opera perfetta uscita da Dio secondo Platone,

Digitized by Google

nè perchè il concetto teleologico del moto trova il naturale suo scopo nel mezzo per la terra e nell'alto per l'etere secondo Aristotele, ma per l'urto e per la declinazione degli atomi. Epicuro parte da un gran concetto, la perpetuità del moto inerente agli atomi. Aristotele che divise il moto dalla materia, non trovò la immanenza della finalità nella natura. E se alla natura fu dato il suo fine perchè è in sè stessa, all'uomo anche fu dato il suo fine mercè il benessere della vita ottenuto per la conoscenza della natura che solleva l'animo dal timore delle superstizioni. La restituzione del moto alla materia è parallela a quella del piacere alla vita. Socrate voleva il piacere degli dei, Epicuro il piacere dell'uomo, quegli trasvola nei generi, questi si ferma alla esperienza dei sensi. Così si chiude il secondo periodo greco: da Democrito ad Epicuro, da Anassagora ad Aristotele. Ma fin tanto che la materia si moveva per il vuoto, questo aveva ancora le sembianze di spirito. La materia dunque mal si moveva perchè il suo moto non era veramente intrinseco alla sua natura: tale era il moto di sopra in sotto di Epicuro.

## IX.

## Il Neoplatonismo.

La scuola neoplatonica sebbene avesse in sè rinchiuso tutto il sapere greco, aveva un interesse più morale che scientifico non solo, ma anche più religioso che speculativo. Al posto della filosofia entrò la teologia. E se la filosofia si riduceva alla stupida contemplazione, la morale all'inerte ascetismo, ciò



Digitized by Google

che addiveniva un vero non senso era, la natura: il mondo sensibile fu detto uno scherzo erroneo, *παίγνιον*. Attico paragona Aristotele ad Epicuro, perchè la sua provvidenza è come se non ci fosse: a Platone stesso si aggiunge il cappello non della metafisica, ma della teologia. I paragoni si moltiplicano, e le forze si sostantivano per necessità: il *λόγος* è convertito in *λόγοι*, e questi addiventano *ἄγγελοι*. Quella formazione del mondo che Aristotele considerò come fatta più secondo la natura degli elementi, ecco come è descritta da Filone. Il *logos* è la parte spirituale ed è in alto. L'artista prende la materia e la divide in due parti, leggera e pesante, ed ognuna in fina (aria e fuoco) e grossa (acqua e terra). Divide il leggero in aria calda e fredda, il pesante in acqua umida e terra asciutta: la terra divide in isole e continenti, l'acqua in mare e fiume: l'aria in estate ed inverno; ed il fuoco in corruttibile ed incorruttibile che serve al cielo. Sotto siffatta costruzione così barocca non vi è che l'uomo, perchè Filone dice che il mondo è fatto ad immagine dell'anima, essendo essa divisa in razionale ed irrazionale; il discorso in verità e bugia, la percezione in rappresentazione e fantasia. È l'uomo che fa il mondo a sua immagine, non Dio: ed il mondo non è che per lui. Filone si avvicina molto al panteismo stoico: colla differenza che questo era naturale, mentre quello di Filone è fuori la natura. Imperocchè nelle ragioni seminali considera il seme come sostrato materiale, e la ragione in esse dimorante come esteriore e che dirigge allo scopo la materia. Così anche la dottrina del fato è da Filone ascritta al *logos*: quindi non è più un nesso di cause reali e meccaniche. Il mondo non aveva fine in sè, perchè in sè era un male, come il corpo con tutte le sue tendenze: e se

Digitized by Google

aveva qualche fine, era impossibile a conseguirsi, ammeno che non si annientasse.

Un concetto un poco più esatto della finalità si trova in Plotino e Proclo, che erano studiosissimi della sapienza greca: essi combattevano la dottrina della creazione. La necessità della materia e l'eternità del mondo si può considerare presso questi filosofi come l'ultimo fiato dello spirito libero della sapienza greca. Tutte le cose animate ed inanimate non restano in se stesse, ma operano e producono: come il fuoco che riscalda, la medicina che sana. Dunque la più perfetta essenza opera, e ciò non per volere o riflessione, ma per propria natura. Il processo dialettico di Platone addiventa in Plotino un processo di emanazione (1). Nei neoplatonici si trova un mondo nell'altro: quindi un contrasto tra il mondo terrestre ed il mondo celeste, tra il sensibile e l'intelligibile. Così le ragioni seminali da sè sole non bastavano a spiegare il fine delle cose: si dividevano in ideali e sensibili. Proclo osserva nel Parm. che queste ragioni non possono da sè unirsi, perchè sono materiali. Plotino dice che questi spermi sono forme attive che producono le piante e gli animali, e come tali non possono essere che ideali. Distingue l'organismo dal meccanismo: in questo opera la materia, e in quello il concetto (2). Le cose meccaniche procedono per urto, per leva, dice Plotino, le organiche idealmente. La stessa dottrina del fato è accettata in un senso ideale nel mondo delle intelli-

(1) Qualcosa di simile al passaggio dal dialettismo hegelliano alla dottrina dell' evoluzione: locchè, salvo la differenza dei principî e dei tempi suona per la storia l'infiacchimento della metafisica.

(2) Perciò la *φύσις* neoplatonica ha bisogno del *logos* per operare; mentre quella degli stoici è dio stesso che è il *πῦρ τεχνικὸν* in ultimo.

Digitized by Google

genze, ed in un senso reale in quello del corpo. Plotino ammette la provvidenza nel mondo delle intelligenze, ed il fato in quello del corpo. Si ha un contrasto così tra i due mondi, l'intelligibile retto dal noo, ed il sensibile dall'*ἀνάγκη*. È vero che si tenta sciogliere questo contrasto col predominio del noo; ma una parte del mondo è sempre sottratta al suo comando, perchè l'unione del *λόγος* avviene secondo la possibilità della materia. Ecco il male. Il mondo non ha fine in sè, dunque è un male la sua esistenza. Quando Plotino dice che il male è necessario per l'economia del tutto, che serve al bene e forma armonia, che in un dramma non vi sono solamente eroi, ma anche schiavi: ognun vede che si vuole spostare la conseguenza; ed è che la natura è per sè un male. Quindi come l'uomo deve sacrificare la propria vita all'idea, così il mondo è sacrificato al noo. La natura è uno sbaglio bello e buono: Plotino si vergogna di avere un corpo.

Proclo esamina i dieci dubbî sulla provvidenza (1), distinguendola dal fato, perchè quella è causa del bene, questo è causa di connessione. Le cose intellettuali sono esenti dal fato: il corpo non ha elezione: l'intelletto sta sotto la provvidenza. La quale differisce dal fato come Dio dal divino: questo è immagine di quello. Come le cose intellettuali alle sensibili, così la provvidenza sta al fato. Vi sono due uomini, per dir così, come vi sono due mondi: la vita razionale corregge gli errori dei sensi, e così la provvidenza guida il fato. Proclo vuole perciò che la si estenda a tutto, anche alle menome cose, perchè essa conosce l'indeterminato *determinate*, epperò anche è sua causa: che operi sugli esseri inferiori

(1) Vedi i tre opuscoli tradotti da Morbeka: rozza versione.

Digitized by Google

secondo la loro idoneità: che il fine del male sia il bene e la perfezione dell'universo: che trionfino i cattivi perchè gli altri addivengano buoni: che le mutue divorazioni dei bruti succedano secondo l'ordine: che il tempo serva alla salute dei cattivi, perciò non subito puniti: che sieno puniti gli innocenti, perchè la gente e la famiglia fa un sol corpo: Iddio provvede a tutti *universaliter*, come buono ed uno. L'altro libro, *de malorum subsistentia*, che servì ai cristiani contro Manete, è pieno di contraddizioni; poichè ora dice che la corruzione non è male perchè serve alla generazione, ora che il male è difetto del bene, come le tenebre del sole. Se vi è il male, non è *deïtus:* se poi non vi è, è da Dio perchè non è male. L'essenziale di questa discussione è di dichiarare Dio *incausativus* dei mali, perchè il male è debolezza: e se gli dei fanno il male, è *boniformiter.*

Fin tanto che dio era considerato come forza, come principio intrinseco al mondo, questo poteva avere per l'immediata relazione con dio una dignità. Così noi troviamo presso Platone che il mondo è l'ottimo tra i possibili, ed Aristotele per l'immanenza della forma colla materia dice la natura perfetta. Fin tanto che si rimaneva in questo immediato contatto delle idee o forme colla materia, la natura aveva ragion di fine, sebbene non in se stessa. L'uomo stesso, sebbene diviso in due, presentava ancora una unità per la relazione tra il corpo e l'anima. Ma quando fu necessario un intervento di altre idee che si frammettevano tra Dio e la materia, questa assunse la forma di male. Questo fu il passaggio che fece la natura da Aristotele al neoplatonismo. Nel vero, la natura non offrì più considerazioni di ammirazione pel suo ordine: non troviamo più un tratto così lieto, come

Digitized by Google

Cicerone ha saputo ben riprodurne colla sua facondia. Il cosmo dei pittagorici era armonia, ornamento propriamente, un tutto riunito che gli stoici dissero *σύστημα* (1). Col finire l'incanto della natura, è spenta anche la considerazione fisiologica dell'uomo. Il suo corpo non è più oggetto di studio e di meraviglia come prima. Ma la natura addivenne una fitta tenebrìa, quando fu detta l'ultima irradiazione del sole altissimo. Perdere il suo fine ed addivenire ragion di male fu tutt'uno. Il problema del male per la filosofia alessandrina era l'argomento più interessante, e che non si poteva risolvere senza contraddizione, perchè secondo essa la natura era uno sbaglio della divinità. E che cosa doveva far l'uomo, se non correggere questo sbaglio? chiudere gli occhi alla bellezza della natura, e morire, se è possibile. In questo stato di estasi si può dimandare all'uomo: e perchè sei nato? La prova della inutilità della sua esistenza è, che egli non risponde avendo perduto la vita, il corpo essendo addivenuto un tronco, e l'anima sua essendosi confusa nel nulla del pensiero divino.

---

La filosofia greca ci ha presentato la considerazione del fine sotto tre aspetti, sotto l'aspetto meccanico, trascendente ed immanente: e siccome la finalità immanente conteneva un equivoco continuo riposto nella forma aristotelica, la quale ora è materiale ora è ideale; così si può dire che la filosofia greca si agitò trà le cause meccaniche e finali propriamente dette, in quanto sono obbiettive e trascendenti la natura. La

(1) L'Eucken nel suo lavoro del 1878. Ges. u. Krit. d. Gegen. nota che gli antichi dicevano il mondo buono sotto l'aspetto estetico.

Digitized by Google

questione era questa: la natura basta a sè stessa, ovvero ha bisogno di qualche altra cosa superiore a lei, e da lei indipendente? Nella filosofia antesocratica non ci è questione dei fini; è latente, perchè tutto è confuso nell'elemento proposto come principio. L'ordine del mondo stava nell'aver trovato il vero principio delle cose. Non vi è l'ordine che suppone l'ordinatore, ma l'ordine che suppone l'elemento da cui nasceva. Non si usciva di là dalla necessità fisica, perchè di là dalla natura non ci poteva essere altro. La questione dei fini si sollevò, quando si trattò del principio delle cose se era diverso, od identico alla natura. Anassagora e Democrito coi loro diversi ed opposti principî aprono il campo della discussione sulla finalità, la quale era rinchiusa nella precedente filosofia dove s'identificava il principio e l'elemento delle cose. Dichiarato il principio fuori le cose, la finalità si estendeva. Era propriamente la questione del moto che apriva il campo alla finalità, la quale era inerente alla causa efficiente. E come i primi filosofi proposero elementi che non erano semplici, così la questione del moto era generica senza le analisi speciali delle forze. L'anima è principio del moto, e la mente lo dirigge, disse quasi tutta la filosofia socratica. L'anima era la forma, l'atto che precedeva il possibile, era l'uomo prima dell'uomo o, a dir meglio, il mondo prima del mondo. Essa, quasi, poteva fare le funzioni di principio, perchè invisibile ed enigmatica. A questa dottrina si oppone Democrito ed Epicuro, in quanto attribuiscono il moto all'atomo che sotto la condizione del vuoto doveva necessariamente muoversi. Il vuoto faceva la funzione di spirito per dir così, e poteva essere un principio quasi, perchè invisibile. Aristotele ed Epicuro sono i soli che trattano bene la questione, a chi è da attribuirsi

Digitized by Google

l'ordine, perchè naturalisti. Aristotele confuta la fisica democritea, proponendone una però conforme alla metafisica sua, cioè rompendo il filo delle cause meccaniche colla soprapposizione della mente. Epicuro accetta la dottrina di Democrito, anzi la estende: ammette una materia unica ed una legge unica della gravità, sebbene neghi il centro di gravità secondo Aristotele. Ma perchè Aristotele rimase vittorioso in siffatta ricerca? Democrito spiegò il mondo per la caduta degli atomi e per le loro adesioni; nè Epicuro fece un passo più innanzi. Ai filosofi dell'antichità mancava la fisica, la meccanica e la matematica. Immaginiamoci come avremmo spiegato il mondo senza Galileo, Newton e Keplero! Epicuro e Lucrezio vollero fare la guerra agli dei: ma li scacciarono colle loro misere dottrine cosmologiche? Aristotele rimane vittorioso, perchè la scienza non sapeva col fatto nulla di meglio razionale sostituire alla mente. Nè i filosofi dell'antichità si occuparono del modo onde la mente disponeva le cose: bastava dare una risposta generale ed evasiva nello stesso tempo: le idee avevano la forza *ποιητική* e *βασιλική*, cioè di formare e guidare il mondo (1). Una bambina soluzione meccanica ed una vuota e generica risposta della mente, ecco quello che ci presenta la storia della finalità greca.

Una nuova soluzione tentarono gli stoici colle ragioni seminali le quali spiegavano l'armonia del mondo materializzando la ragione (2); tanto più che essi avevano dichiarato

(1) Il Janet par che si culli ancora nella 2.ª ediz. delle *cause finali* nell'affidare alle idee la dinami contro Aristotele: anzi permane ancora nell'equivoco della finalità immanente. La sua soluzione, Hegel platonizzato e filonizzato, è un sintesismo che ha per base la mancanza esatta delle questioni de' tempi.

(2) Calcidio dice bene a questo proposito: non enim opus ullo exemplo

Digitized by Google

le idee platoniche come *ἐννοήματα*. Avevano esse ragion di moto e di fine in sè stesse, nel loro sviluppo (1). Nel seme trovarono la connessione di cause ed effetti, di fini e mezzi. Ma essi riguardarono piuttosto la vita, la parte organica della natura, non già la natura in tutte le manifestazioni. Ed i neoplatonici non poterono accettare nè il fato, nè le ragioni seminali senza soprapporre la provvidenza al primo, e le idee alle seconde. Le ragioni seminali sono dichiarate incapaci alla conservazione del mondo, incapaci a stare insieme: sono come gli atomi. O il caso, o la mente, era l'argomento nella finalità greca. Ma se il caso è la prova della ignoranza, è il limite della nostra conoscenza, noi siamo al vero punto di apprezzare il valore della finalità antica. Essa significa: noi non sappiamo come la materia sia ragion di moto e di fine; dunque non possiamo proporre ciò che non sappiamo come causa dell'ordine: perciò lo attribuiamo alla mente. Nei filosofi prima di Socrate non si parla del caso, perchè non ci è la mente; e molto meno in Democrito ed in Epicuro. Nè ci poteva essere, perchè con questi elementi, essi dicevano, è spiegata, appunto, la sorte del mondo. Ma volendo sapersi qualche cosa di meglio, perchè la formazione del mondo era troppo fanciullescamente proposta, e non potendola sapere per mancanza di mezzi di osservazione e di scienze ausiliarie, si ricorse alla mente. Era proprio vero che la filosofia greca

fuisse, quando seminum ratio incurrens aliquam concipientem comprehendentemque naturam totum mundum quaeque in eo sunt, enixa est.

(1) L'Heinze a pag. 122. Die L. vom Logos dice: un bel concetto, ricco di profondo contenuto in cui è rinchiusa tutta la fisica stoica coll'assoluta ragione, colla finalità immanente e col materialismo. Ma egli non sa che l'equivoco della finalità immanente si trova chiarito da Epicuro e dal neoplatonismo, colle cause meccaniche e trascendenti.

Digitized by Google

tutto spiegava colla fisica: ma perchè questa le mancava col fatto, ecco la mente in iscena. Ci è il tentativo di spiegare l'anima dagli atomi; ma gli atomi non spiegano abbastanza sè stessi: dunque la mente spieghi la natura. Però senza dirne il come, per es. gli stoici: o se lo dissero, per es. Platone e specialmente Aristotele, immedesimando la causa motrice colla finale. Ma il centro di questa unità era la forma, il Giano bifronte, che era mente ed azione, fine e moto. La scienza poteva durare in questo equivoco? Ma quello che pare incredibile è, come vi duri tuttodì!

(*continua*)

PIETRO RAGNISCO.

Digitized by Google

# LA TELEOLOGIA NELLA FILOSOFIA MODERNA

(*Continuazione*)

## PARTE SECONDA

### LA TELEOLOGIA NELLA FILOSOFIA MODERNA

### I.

### Dalla patristica alla scolastica.

La fede bastò prima a sè stessa, e chiuse gli occhi alla ragione: di poi fattasi debole chiese l'aiuto dell'intelletto, il quale nelle sue forme vuote si appoggiò ai dati del senso. Ecco in breve il passaggio dalla filosofia patristica alla scolastica, e da questa a quella del risorgimento.

Nei padri della chiesa cristiana non ci è veramente filosofia, la quale è lo studio delle cose o secondo la natura, o secondo le idee: epperò presso di quelli non ci è nè il naturalismo, nè l'idealismo. I dottori della chiesa si divisero dal sapere ellenico per la creazione dal nulla, dottrina contraria a tutti, anche agli stessi neoplatonici, e per la personalità della Trinità. Il loro errore fu dichiarare la fede superiore alla scienza e misurare questa secondo quella, servirsi della filosofia solo per confermare i dommi che essi costituivano a fondamento del Cristianesimo. Essendo entrata al posto della



Digitized by Google

scienza la fede, al posto del razionalismo il mistero, non possiamo trovare trattata la discussione sulla ragion del mondo. La finalità nella filosofia greca fu considerata sotto l'aspetto naturale o ideale; qui invece entra il mistero: ed è vietato il sapere la ragione finale delle cose. Agostino dice che non dobbiamo elevare la questione perchè Dio ha creato il mondo; imperocchè sarebbe un trovare una necessità cui egli non è soggetto. È vero che l'ha creato per una ragione; ma non possiamo sapere i suoi motivi, più che esplicare i suoi miracoli. E nel vero: per la dottrina della creazione *ex nihilo* era impossibile indagare la finalità delle cose; perchè quale idea si poteva trovare o nella natura o nella mente, che potesse dare una somiglianza di tal genere? La natura non procede a salti, nè a sbalzi; la mente stessa deducendo esprime il lento esplicarsi delle premesse alle conseguenze: dunque tutto è processo, tutto è necessità; e la creazione non è nè l'uno, nè l'altra. Dove manca la necessità, manca la ragione, e quindi manca la filosofia: epperò i SS. padri non volevano la filosofia, perchè non volevano necessità delle cose. *Libertas, non necessitas Deo competit,* grida Tertulliano. Perciò la creazione fu sostituita all'emanazione neoplatonica, la contingenza e temporaneità alla necessità ed eternità del mondo, la colpa primitiva alla materia, ragione del male, la redenzione all'aspirazione verso l'ideale, la dottrina della grazia divina al fato.

Ma attraverso il mito dei dommi ci è dato facile scorgere l'idea dominante della finalità antica: il geocentrismo e l'antropocentrismo erano stati conservati fedelmente presso i SS. padri; Agostino trova difficoltà nell'accettare la possibilità di altri mondi, perchè Cristo è morto una sola volta. Origene dice che il fine della creazione è stato per punire gli spiriti decaduti: la creazione del mondo fu il luogo de-

Digitized by Google

gli spiriti per elevarli a Dio. La materia li ha distinti. Senza la caduta degli spiriti, il mondo non sarebbe stato creato. Il domma della Trinità trova la somiglianza nei varî momenti dell'uomo, essere, amare e conoscere; memoria, pensiero e volere sono le analogie che guidano Agostino nella investigazione della Trinità. Come dunque nella filosofia greca da Socrate in poi la natura aveva l'uomo per fine, e questa fu per dir così, sacrificata all'uomo stesso; così anche nella dottrina dei dommi cristiani era l'uomo il principale movente della creazione e della Trinità.

Che questa osservazione sia certa e non vana, lo prova la polemica tra Celso ed Origene, la quale versava intorno al fine della creazione. Noi abbiamo già visto che la finalità addiveniva pur troppo ridicola, quando non aveva per base la natura: e gli stoici e gli eclettici studiando l'uomo dal solo lato morale, ammisero tutta la natura aver per fine l'uomo. Questa teleologia esterna fu dallo stesso Carneade combattuta. Celso che era uno spiritoso nemico del Cristianesimo si serve di molti argomenti di Carneade, non colla istessa intenzione scettica però, ma per mostrare la falsità della teleologia popolare, che era il fondamento della dottrina cristiana. Noi trattiamo la polemica tra Celso ed Origene (1) non solo perchè è parte della nostra storia, ma anche per avere un'idea della natura dei padri della chiesa, dalla quale sorgeva questa teleologia così falsa.

Si diceva in prima che il corpo dell'uomo fosse di differente materia da quello degli animali; e Celso osserva che non trova differenza fra il corpo dell'uomo e quello di un

(1) Lo scritto di Celso fu composto secondo Keim nel 177-178. Origene scrisse un'opera grande dal titolo *κατα Κέλσου*. Vedi anche il Kind, Iena 1875.

Digitized by Google

verme, di un pipistrello, di una rana, essendo la materia la stessa. Origene è persuaso che il sole è di diversa natura dalla terra per materia, perciò non tutti i corpi possono essere gli stessi; che essendo le anime ragionevoli opere di Dio, quelle che non sono state da lui create, non possano avere un corpo sì nobile, come l'uomo, diceva ancora che Dio avea tutto creato a benefizio dell'uomo. Celso osserva che i fulmini, i tuoni, le pioggie non sono opera di Dio perchè ci nuocciono, come alle piante le erbe ed agli alberi i cardi: e quando si dice che le piante servano al nutrimento dell'uomo, non si vede che nutriscono più gli animali selvaggi che gli uomini. Egli va più innanzi, e mostra la superiorità del corpo degli animali sull'uomo: per es. l'uomo si nutrisce tra gli strapazzi e le fatiche, l'animale non ha bisogno dell'aratro. Origene risponde essere tutto ciò provvidenziale, perchè il bisogno ha spinto l'uomo al ritrovo di quelle arti che sviluppano la cultura: ed alla obbiezione di Celso che taluni animali sottomettono l'uomo, soggiunge che i leoni, i pardi, gli orsi servono per esercitare il coraggio. Ma prima che gli uomini fossero in società, prima che avessero inventate le reti, gli uomini erano mangiati dagli animali. Origene ricorre qui alla provvidenza, dicendo che allora gli uomini erano sotto la protezione divina. Cerca Celso anche di mostrare talune capacità spirituali negli animali per provare che è falsa la superiorità dell'uomo per l'intelligenza: le api e le formiche fanno città, hanno capi, e formano concistori. Le api fanno guerra ai calabroni, le formiche pensano a provvedersi per l'inverno, seppelliscono quelle che sono morte, e s'insegnano vicendevolmente: parlano anche tra loro quando s'incontrano. A ciò risponde Origene, che differendo l'uomo dall'animale per la ragione, gli animali non possono aver capo, e tutte

Digitized by Google

le operazioni loro si spiegano per l'istinto. Servono essi per farci ammirare la provvidenza richiamando gli uomini ai fatti buoni: così la loro sepoltura ci dimostra l'opera della ragion divina. Celso non ha difficoltà di spingersi fino a provare la superiorità dell'animale sull'uomo, per la differenza che fa quello tra le erbe nocive e le utili, per la conoscenza di taluni rimedî; perchè gli uomini apprendono specialmente dagli uccelli l'avvenire, i quali sarebbero in più stretta relazione con Dio degli uomini stessi. Gli elefanti hanno conoscenza di Dio, la cicogna è più pietosa degli uomini verso i propri figli, la fenice seppellisce i morti. Origene spiega quello che può spiegare coll'istinto, pone in ridicolo che gli animali abbiano conoscenza della divinità, e quindi abbiano religione: dovrebbero saper di Dio, come Ferecide, Pittagora, Socrate e Platone; e se qualche cosa è in loro da ammettere, lo attribuisce all'opera del creatore. Celso conchiude: non tutto è per l'uomo, come non tutto è pel bove, pel delfino, per l'aquila: da vero platonico dice, ogni opera è perfetta. Origene finisce invece dicendo; credo avere abbastanza dimostrato che tutto è fatto in servigio dell'uomo e delle creature ragionevoli. Se Carneade scosse un po' la fede in questa esterna teleologia, Celso parlò invano, e la vittoria fu di Origene.

Ma la fede che cercava la ragione, era già vacillante; e nella filosofia invece di trovare salvezza, trovava la propria ruina.

La teoria della finalità nella scolastica ci offre considerazioni importantissime sotto due lati principalmente, cioè nella questione del nominalismo e del realismo, e nell'estesa ricerca intorno alla natura. È vero che lo spirito di queste due questioni era di corroborare la verità dei dommi; ma siccome gli effetti furono ben diversi nella scienza, così noi

Digitized by Google

cerchiamo precisamente questi effetti in quanto riferisconsi alla finalità.

Nel primo periodo della scolastica era naturale la prevalenza del realismo, perchè la fede trovava appoggio nella realtà dei generi fuori del mondo e dello spirito. Fu questo come un periodo dommatico, perchè la fede era ancora calda; e la finalità trovava in Dio la sua realtà. Scoto Erigena dice la divina essenza « principium, medium et finis, quia ad ipsum moventur, quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia ». Ed altrove immedesima la causa ed il fine delle cose in Dio: « est enim principium omnium quae a sè condita sunt, et finis omnium quae eum appetunt » (1). Per la realtà della prima causa, la finalità era considerata come un riposo nel desiderio di tutte le cose, come l'unità del vario della natura. Ed Anselmo seguendo Agostino dice che se si danno molti beni che si desiderano o per l'utilità o per la onestà, essi sono relativi, e suppongono il bene per sè che non è bene per partecipazione, ad altro superiore. Questo bene è Dio. La prevalenza del dommatismo realizzava le astrazioni, e la Trinità era raffigurata alla memoria, all'intelligenza, ed alla volontà dell'uomo. Perciò la finalità era rappresentata dallo Spirito Santo, in quanto era il reciproco amore del padre e del figlio. La finalità anche nella Trinità presso i teologi aveva per base la somiglianza tra l'uomo e Dio. Solamente si aggiungeva il mistero della persona a tutte e tre le facoltà umane per la realtà dei generi. Era ancora

(1) De divis. nat. I 12, e II 2. Che l'uomo fosse il fine della creazione, è detto con queste parole: « proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducitur homo veluti omnium conclusio, ut intelligeretur quod omnia quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur ».

Digitized by Google

l'uomo che formava a sua imagine il creatore: ciò è tanto vero, che Anselmo nell' argomento del *Proslogium* prova la esistenza di Dio dalla sua idea stessa in quanto è pensata. Qui si vede chiaro che non solo l'idea è una realtà pel realismo, ma è esistente in quanto si appunta al pensiero (1).

Ma il dommatismo del realismo cessò alla seconda metà della filosofia scolastica, quando fu estesa la conoscenza della natura per la introduzione del sapere greco trasmesso dagli arabi. Averroe più di tutti inspirò alla filosofia europea una libertà di pensare che nasceva dagli studî più ampî di Aristotele. Egli si sollevò molto sopra qualsivoglia pregiudizio religioso: distinse le verità religiose, proprie del popolo, dalle verità filosofiche proprie di pochi uomini istruiti. Questa distinzione della doppia verità apportò gran bene alla scienza e specialmente agli Italiani (2) i quali incominciarono a studiare Aristotele indipendentemente da ogni idea religiosa.

Alberto Magno è il primo, che distinguendo le verità filosofiche dalle religiose, dice che la ragione non arriva alla dottrina della Trinità, dell'Incarnazione e della Risurrezione. Tommaso vi aggiunge altri domini: e dice che sono solamente somiglianze, non prove quelle ragioni che si apportano. Lo Scoto vi aggiunge anche l'immortalità dell'anima e la creazione dal nulla. E tutti questi dottori erano realisti, ma non al modo di Scoto Erigena e di Anselmo. Tommaso trova nella materia il principio individuante, e lo Scoto ripone la perfezione nell'individuo, non nell'universale. Questo realismo era un passaggio sicuro al nominalismo di Occam.

Si osservi, invero, che la dimostrazione dell'esistenza di

(1) Vedi Ueberweg pag. 144, 5ª edizione. Berlino, 1877.

(2) Vedi Max Maywald, die Lehre von der zweifachen Wahreit. Ber. 1871.

Digitized by Google

Dio è ammessa da questi dottori *a posteriori* solo, non *a priori*, come Anselmo; imperocchè l'idea della natura aveva più importanza di prima. E l'idea di finalità corre lo stesso cammino: non è più detto Dio essere il bene di cui le creature sono partecipazioni. Tommaso dice: gli oggetti della natura senza avere alcuna conoscenza, operano conformemente; dunque si deve dare un' essenza conoscente, come la freccia suppone l' arciere. L' ultima causa finale non può essere nell' umano spirito, perchè le umane azioni suppongono nelle loro operazioni inconscie un ultimo fine. E lo Scoto osserva che si deve dare un' ultima causa ed un ultimo fine; ma questa legge vale non per condurci all'infinito; quindi la creazione dal nulla non si può veramente provare. La fede nel realismo era incominciata a sparire: ed Occam che pone la scienza nei singolari, dice che non si può provare che la serie delle finite cause non debba avere un infinito numero di membri, ma Dio come causa prima: è pensabile una pluralità di mondi: non è necessario che la più perfetta essenza sia infinita: l'esistenza di Dio è probabile solo secondo ragione. Occam nota che l' astratta conoscenza non è fondamento sicuro della esistenza di una cosa: il fumo è indizio del fuoco, il sospiro del dolore. Questa dottrina è la critica del concetto della finalità divina secondo Tommaso ed Alberto Magno, i quali avevano non solo distinto le verità di fede dalle razionali, ma avevano detto che Dio si può provare solo *a posteriori*. Ed ecco la critica che ne fa Occam. Mancava questa dimanda: possonsi accettare verità di fede che sono contro la ragione? cioè il passaggio dalla doppia all' unica verità, locchè fu epoca del risorgimento. È importante però questa trasformazione del realismo dommatico religioso e filosofico nel nominalismo critico induttivo in relazione alla idea di finalità. Imperocchè, se la finalità estramondana fu intro-

Digitized by Google

dotta per la realtà delle idee come esemplari divini, il medio evo ci offre una critica di questa idea, in quanto prima fu teologica, e poi fu trovata inconchiudente, perchè la cognizione era astratta, non intuitiva in cui solo vi è certezza (1). Cadde così uno dei primi fondamenti su che era sollevato l'edifizio della finalità platonica, cioè la realtà delle idee: rimaneva la distruzione dell'eternità della mente, fondamento della immortalità dell'anima: questa demolizione fu opera del risorgimento. La finalità secondo i dottori della chiesa moveva dall'essere l'uomo immagine della divinità: la divinità era eterno pensiero, l'uomo era immortale per l'intelletto attivo. Caduto il realismo dei generi nella scienza, rimase l'immortalità come articolo di fede, secondo lo Scoto ed Occam, i quali dissero che essa non si può provare colla ragione.

Ma un'altra considerazione non meno importante dobbiamo fare intorno alla finalità nel medio evo, tratta dall'idea della natura che è certamente la base di quella. Se Alberto Magno e Tommaso d'Aquino fanno molto peso della dimostrazione *a posteriori* della esistenza di Dio, vuol dire che la natura non era trascurata, come presso i Padri della chiesa. Se il geocentrismo e l'antropocentrismo furono ritenuti nella filosofia antica per la limitazione della scienza della natura, essi passarono nella scolastica anche sotto la veduta della dottrina cristiana. Di modo che la natura restò sacrificata vieppiù in questo tempo, non solo al fine estramondano razionale come presso i greci, ma anche alla teologia cristiana.

(1) La massima, « non oportet praeter naturam et principia naturae quaerere alia principia individui » era di Durando di St. Porciano che si può dire un vero precursore di Telesio — Ma Occam disse: « nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive ».

Digitized by Google

In altri termini, la natura non solo doveva servire ad Aristotele, ma anche alla Bibbia.

Quattro erano gli elementi e non ne potevano essere dippiù: il fuoco sopra, la terra sotto, acqua ed aria in mezzo, perchè sia possibile il vegetale e l'animale (1). Anche dapprincipio questo è stato l'ordine; ciò concorda colla sacra scrittura. Il caos è rigettato. Alberto Magno ammette questi quattro elementi solo pel mondo sublunare: i corpi celesti sono incorruttibili: la luce non è corpo, nè diafano, nè luminoso. La luna è come il fondaccio di tutto il cielo; perciò dopo viene la terra. Che la natura non avesse altro fine che l'uomo, si desume facilmente. Imperocchè essendo l'universo diviso in cinque regioni, collocavano nell'aria superiore e nell'etere i buoni spiriti, nelle nuvole i cattivi, nell'aria i messaggieri tra Dio e gli uomini. Quindi una scala di esseri partecipi di ragione, di cui solo la terra contava i mortali. S. Tommaso che ammette l'eternità del mondo, per non far trovare il mondo senza uomini, dice che prima vi erano gli angeli e poi gli uomini. L'astronomia di quei tempi si prestava a coltivare le più insulse credenze: l'influenza degli astri sui temperamenti dell'uomo ed anche sino ad un certo punto sulla volontà, era un'idea che veniva dal credere la

(1) Guglielmo di Conchi seguendo la Bibbia dice prima crearsi le stelle che col loro caldo riscaldando l'aria e l'acqua danno luogo agli uccelli ed ai pesci secondo il predominio di un elemento. Per l'acqua assorbita dal caldo si faceva posto agli animali, diversi per la materia diversa. Il giusto miscuglio della materia era per l'uomo: perciò un uomo solo è nato, e gli animali molti, perchè il diseguale è moltiplice. La donna è nata dall'elemento più freddo. Vedi Werner, la Cosmologia nel medio evo. Vienna, 1874.

Digitized by Google

natura destinata per l'uomo (1). Le stagioni dell'anno dedotte dalla posizione del sole verso la terra si paragonavano ai quattro elementi, ai quattro temperamenti, alle quattro età dell'uomo: di qui anche le malattie e le cure secondo le stagioni (2). Quelle poche dottrine, ed anche false che gli antichi avevano dato, gli scolastici cercarono, perchè privi di altre cognizioni fisiche, di sistemarle con un metodo per dir così *a priori*, movendo da una idea di finalità tutta religiosa, e caddero nelle più insulse applicazioni. Esempio è la loro dottrina intorno al movimento degli astri. Alberto Magno pone in prima l'Empireo, luogo degli angioli, che dà luce a tutti i cieli, e che ha la proprietà del primo motore, cioè di non muoversi. Poi il cielo cristallino, indi quello delle stelle fisse, e finalmente i sette pianeti. Il cielo cristallino ha un moto perfettamente uniforme; da questa uniformità di moto si allontanano gli altri cieli, in quanto sono soggetti al moto dell'ecclittica, alla successione del giorno e della notte, ed al giro circolare dello zodiaco. A ciò si aggiungono i ritardi dei pianeti nel compiere il giro intorno alla terra. Iddio perciò non può ritenersi come il primo motore, perchè non si può ammettere che il suo moto sia ritardato dai pianeti intermedî. Piuttosto si può ritenere dice Alberto, che egli abbia immessa la forza di muoversi alle stelle come al primo

(1) La credenza all'influenza delle stelle e dei pianeti era conforme al geocentrismo: si faceva questione, se le stelle erano « causae non solum generative sed etiam regitive ». S. Tommaso concede l'influenza siderea sino ai moti del corpo, alla collera, ai sensibili appetiti: sull'intelletto e sulla volontà poteva solo Dio e gli angeli. Guglielmo di Conchi credè che Dio « permittat aliquos ex hominibus vexari multis modis a daemonibus ».

(2) Vedi Werner, pag. 35 e 36.

Digitized by Google

mobile, e che questa siasi indebolita coll' andare giù. Tommaso vuole invece identificare l'empireo col primo motore, e lascia le altre sfere muovere dagli angioli come organi dell'attività divina. Aristotele aveva detto che i pianeti più alti avevano un moto più debole dei pianeti che erano più giù: ma ponendo Mercurio sopra del sole, si trovava che Mercurio eseguiva il suo movimento più presto del sole. Volendosi con Tolomeo porre il sole sopra Mercurio e Venere, ne veniva che il sole eseguiva il suo movimento più presto di Venere. S. Tommaso appiana questa difficoltà con un' idea religiosa di finalità. Si danno due nature, dice nel *de coelo,* una sempiterna e l'altra corruttibile: la prima è luogo dei puri spiriti, la seconda dei mortali appartenenti al mondo sublunare. I corpi celesti intermedî ànno qualche cosa dell'una e della altra in quanto sono sottoposti ad un moto intorno al proprio asse, locchè esprime la durata delle cose, ed al moto dello zodiaco, locchè è causa della corruzione. Il mondo degli spiriti ha solo il primo moto: gli altri corpi sono soggetti più o meno al secondo moto in quanto si avvicinano più o meno al mondo sublunare; come sono Saturno più distante, la luna più vicina. Per il moto di Venere, di Mercurio e del sole poi, bisogna considerare che naturalmente il pianeta più alto dovrebbe avere movimento più debole; ma in quanto i loro moti sono soggetti all'ordine, hanno i due pianeti moto quasi uguale per aiutare gli effetti del sole (1). Ecco come Tommaso scioglie la difficoltà.

(1) Pel fine varia la velocità non secondo la distanza, ma « secundum id quod melius est. Unde », dice appresso, « quia motus Veneris et Mercurii quasi colligantur motu solis, utpote ei deservientes ad productionem sui effectus, quasi uniformiter cum ipso moventur ». Alberto M. dice che essendo il motore nel mezzo più vigoroso che nell' inferiore, ha perciò più velocità dell' inferiore.

Digitized by Google

Guglielmo di Conchi aveva un concetto se non più vero, almeno più logico sul moto dei pianeti. Seguendo il Timeo, non pone altra materia diversa dai quattro elementi, e considera la natura delle stelle e dei pianeti nel primo elemento, cioè nel fuoco: il moto circolare è naturale alle stelle, perchè il fuoco tende al di sopra; e siccome esso è l'ultimo elemento, così non può nè spingersi più sù, nè andare più giù. Guglielmo rigetta il caos platonico, e sostituisce il processo ordinato dei quattro elementi in armonia colla Bibbia. Egli però dà un moto naturale agli astri: ma circa la posizione del sole ammette, come Platone, che il sole e la lúna sono vicini per temperare le loro opposte nature di caldo e freddo, acciocchè la terra sotto il loro influsso non soffra. Riconosce anche lui per ciò l'influenza dei pianeti e delle stelle sull' uomo. La questione generale nell' astronomia era intorno alla quinta essenza, se si dovesse ammettere i quattro elementi solo nel mondo sublunare, ovvero in tutto il cosmo. La luce era differente, ovvero identica al fuoco? Per Alberto la luce è forma non corporea ma intenzionale del corpo luminoso; per Guglielmo di Conchi le stelle sono formate dai quattro elementi: quindi varî cicli secondo il predominio di un elemento. Di qui veniva la questione del moto dei pianeti; se erano formati dalla quinta essenza, non potevano avere un moto contrario alle stelle fisse, da occidente ad oriente. I platonici non ammettendo la quinta essenza, riconoscevano nei pianeti questo moto contrario a quelle delle stelle, il quale era in 24 ore, perchè vi fosse sulla terra una stabile figura e forma delle cose, e perchè sussistesse la vita e l' esistenza della terra. Era una idea di finalità

Digitized by Google

più morale che fisica che guidava gli scolastici in tale questione (').

Lo studio dell'uomo nella parte somatologica era anche condotto sullo stesso metodo. In lui vi erano tutti e quattro gli elementi, ma il giusto temperamento di essi era prima della colpa dell'uomo. Ora non si dà più la vera ed assoluta salute: i temperamenti esprimono un relativo pareggiamento dei quattro umori. Solo il temperamento sanguigno esprime il più giusto equilibrio del caldo e del freddo. Arrivavano a designare le varie attività dello spirito secondo le località del cervello: come, la dura madre pei nervi motori, la pia madre pei nervi sensitivi, la camera superiore del cervello per la conoscenza, la media per le distinzioni, la inferiore per la memoria. Concedevano agli animali la immaginazione, non la ragione, distintivo dell'uomo per cui poteva dominare e correggere la fantasia. Ammettevano anche l'eredità di padre in figlio delle malattie, come della podagra e della chiragra, e ciò per ispiegare la trasmissione della colpa adamitica; ma rigettando il traducianismo ammettevano la immediata creazione dell'anima. Per la colpa l'uomo ha perduta la vera conoscenza delle cose: il corpo è un inciampo, un ostacolo alla pura contemplazione.

Le varie nozioni qui raccolte intorno alla natura che avevano i filosofi del medio evo, servono a farci comprendere non

(') Si comprende bene che la finalità fisica nasceva dal geocentrismo, e la morale nasceva dall'antropocentrismo. Poteva avvenire che tra queste due false vedute vi fosse qualche discordia: ma essa era apparente, perchè pei platonici ed aristotelici il moto era la caratteristica del corruttibile, la quiete dell'eterno. Quindi la vita terrena era un'aspirazione a quella avvenire; questa idea era la guida comune a tutti gli scolastici nell'astronomia.

Digitized by Google

tanto il poco progresso che essi fecero rispetto agli antichi che avevano riprodotto, sebbene molto fu il progresso verso i padri della chiesa, ma a dichiarare l'uso che essi facevano della finalità, introducendola in certe considerazioni naturali le quali erano per essa storpiate, in quanto la natura era veramente sacrificata o alle idee religiose, ovvero alla metafisica. La scienza della natura non poteva essere libera e vera in questi tempi, perchè era dominata nella sua parte metafisica dalla creazione che era un miracolo dell' origine del mondo, e dalla finalità nella parte morale. Questa finalità misteriosa faceva sì che la scienza della natura delirava nelle esaltazioni mistiche: e così si allargava il campo agli eccessi dell' immaginazione. Era questione perciò di cambiare metodo nello studio della natura, e gli effetti del nominalismo solo potevano rigenerare la scienza.

## II.

## Il Risorgimento.

Si è detto che la filosofia del risorgimento considerò come è possibile la natura nella differenza della moderna che pose il problema intorno alla possibilità della conoscenza. Ciò è vero, ma non al punto che la considerazione dell' uomo la quale era connessa colla natura, fosse stata affatto trasandata. L'uomo e la natura non avevan dignità di fine perchè sacrificati all'ideale; ridotto il *Logos* giovannico al mero *flatus vocis*, conquistarono la dignità d'essere: ed il diritto di natura fu l' espressione notabile del risorgimento eguale all'autonomia della natura: cioè il rinnovamento della psicologia era connesso a quello della natura. E se noi riflettiamo che i punti aristo-

Digitized by Google

telici pieni di dubbio erano tre, quello dei generi, quello dell'intelletto attivo e passivo, e quello della forma; possiamo capire, che risoluta la questione dei generi col nominalismo, restava al risorgimento quella della psicologia e della cosmologia. Come nella psicologia si trattava di spiegar l'anima naturalmente, così si voleva iniziare una nuova fisica. La questione dell'immortalità dell'anima e quella dell'origine del moto nascevano dal nuovo studio sopra Aristotele, i cui commenti erano nuove dottrine. La dottrina della finalità era rinchiusa nella questione psicologica più che nella cosmologica. Imperocchè essendo il fondamento di essa l'analogia tra Dio e l'uomo, questa veniva oggi allo scoperto; poichè si trattava di sapere ciò che si era sempre supposto: che cosa era l'anima colla questione sulla immortalità, la quale restava distrutta col nominalismo. Poichè essa dipendeva soprattutto dalle idee, o come reali, o come astrazioni; il Ficino ed il Pomponazzi combattono in questo senso, e creano scuole. Entrambi rigettano la doppia anima sensitiva ed intellettiva, ponendo l'individualità della coscienza e non riconoscendo la forma astratta dell'intelletto attivo che Averroe considerò verso l'intelletto proprio come la luce verso il corpo. La questione psicologica era in relazione colla cosmologica, cioè coll'origine del moto. Una nuova psicologia ed una nuova fisica fu l'opera solo degli Italiani, i quali portarono la vera luce sul concetto della finalità che era rinchiuso nell'ibrida forma aristotelica, ovvero nell'enigma dell'anima. Due erano le questioni che eccitavano clamore innanzi alla gioventù, l'immortalità dell'anima e la divina provvidenza. In esse i due elementi della finalità, le idee e la mente, fondamenti dell'analogia tra l'uomo e Dio venivano posti a nudo. E se nel medio evo

Digitized by Google

prevalendo ancora la fede si diceva che la ragione non poteva spiegare la teologia; ora prevalendo la ragione la filosofia la rigetta come falsa. E chi era che smentiva le verità teologiche? non la ragione in se come prima, ma la natura. Ecco perchè ci è tanta differenza tra i tempi di Alberto Magno, S. Tommaso e Duns Scoto, e quelli di Pomponazzi, di Bruno e di Telesio.

La elevazione della dignità della natura cosmica nel risorgimento avvenne in due maniere: od in quanto la natura fu considerata nella sua necessità divina, ovvero nella sua semplice conformità naturale. Può dirsi senza tema di errare, che la necessità della creazione fu il primo passo che offriva la filosofia alla redenzione della natura, restandone il compimento alla nuova fisica che nasceva indipendentemente da ogni filosofia. Imperocchè fin tanto che la natura era avvivata dall'anima del mondo, non aveva acquistata davvero quell'autonomia intrinseca che nobilita l'essere nelle sue operazioni. L'enigma dell'anima era la ragione del sacrifizio della natura. E la finalità quantunque immanente, non poteva addivenire una conformità necessaria e fisica, fin tanto che la materia non ricuperava la dignità di moto in sè e per sè. La finalità immanente lusingava molto la filosofia, nella quale spirava ancora un alito di fine, col panteismo comune a questo periodo. Ma bisognava levare il tarlo roditore di ogni dignità della natura mediante il ritorno del moto alla materia. E mentre l'anima era ridotta alle operazioni del corpo per negare la sua immortalità, rimaneva ancora l'ombra di essa nell'anima del mondo comune a tutti i teosofi di questo tempo. La finalità immanente è dunque un avviamento al ritorno alla conformità fisica dei primi tempi della speculativa greca.



Digitized by Google

La storia della finalità deve tenere molto conto in prima di Averroe che rigetta la libera creazione, sostituendo la materia prima preesistente mossa dall'agente. La generazione e la corruzione tengono il luogo della creazione e dell'annichilamento: la putrefazione e l'azione solare spiegano la generazione spontanea. L'incorruttibilità della materia, l' eternità del mondo, la negazione della libertà divina e della provvidenza furono sforzi energici per sollevare la dignità cosmica. Sopratutto poi la distinzione della filosofia dalla teologia, la quale produsse la cosi detta dottrina della doppia verità, servì non solo ai nostri filosofi per liberarsi dall' Inquisizione, ma specialmente per ispiegare più razionalmente la natura.

Fra i tanti greci che vennero in Italia colle interpretazioni dirette sopra Platone ed Aristotele, Bessarione e Giorgio da Trebisonda sollevarono una questione che io considero verso il risorgimento, come quella di Porfirio verso il medio evo. È certo che non si discorreva solo tra questi greci se Platone od Aristotele si accostasse più al cristianesimo: ma anche sul vero senso di ciò che si trattava. Io parlo specialmente del 5° Libro di Bessarione *de natura et arte,* scritto per la disputa tra Pletone e Teodoro di Salonicco intorno alla proposizione di Aristotele, che nel secondo della Fisica dice: la natura dirige le sue azioni verso il fine senza intenzione, come l'arte senza premeditazione. Pletone sostiene che la natura e l'arte operano intenzionalmente: Teodoro al contrario, che noi riflettiamo su ciò che ignoriamo; ma il fine essendo certo in natura, questa conosce già ciò che conviene per conseguire il fine. Il fare dipende dall'arte, l'agire dalla ragione: si riflette non su ciò che si deve fare, ma sulla maniera con cui conviene agire: « consilium non artis esse, hoc

Digitized by Google

est, habitus cum ratione factivi, sed prudentiae, id est habitus cum ratione activi. Prega Bessarione a sciogliere questa difficoltà, il quale risponde che i due filosofi si accordano nel dire la natura operare per fine: Aristotele la riguarda come primo principio, Platone come diretta dalla prima causa. Per Platone la natura è causa istrumentale, quindi la natura e l'arte hanno intenzione. Aristotele vuol dire che la premeditazione manca negli effetti meccanici immediati: ma anche lui ammette un intelligenza armonica.

La questione addivenne molto più importante per la risposta di Giorgio Trapezunzio il quale dice doversi stabilire la differenza tra fine e ragione. Non ogni cosa che opera per fine, consulta; ma chi consulta, opera per fine: non ogni cosa che avviene per ragione, è per fine: ogni cosa che avviene per fine, è con ragione: « ratio enim non solum ad finalem causam sed etiam ad formalem et materialem refertur ». È più il fine che il consultare, è più l'avvenire con ragione che per fine. Non perchè un essere è animale, segue che sia uomo: ma se è uomo, sarà animale. Lo Zodiaco, il moto obliquo del sole, la generazione e corruzione, sono per causa, ma non consultano: la ragione ed il fine è più universale del consultare. Se la natura non si può dire identica colla mente governatrice, non se ne può dire nemmeno diversa; dunque la natura non è sua causa istrumentale. Suppongasi la natura diversa dalla mente governatrice e suo istrumento, allora sarà separata dalle cose mobili, locchè è falso; perchè l'istrumento non è innato alle cose che si muovono, altrimenti sarebbe parte di sostanza della cosa, non istrumento: « quod in rebus ipsis innatum haeret, id natura est ». Se la natura è istrumento, come il bianco in atto è nero in potenza, così dovrebbe

Digitized by Google

essere qualche cosa prima dell' atto; ma che cosa essa sarebbe? non forma, non materia, nè loro composizione; l'atto non può essere prima del composto. Giorgio si è allontanato in questa dottrina non solo da tutti i commentatori, ma quasi dallo stesso Aristotele. Il consiglio, egli dice, è delle cose contingenti, non delle perpetue e necessarie: è di chi dubita; Iddio tutto muove per necessità, non consulta prima di generare le cose. Giorgio con questa dottrina precede davvero le questioni del rinascimento. Bessarione nel rispondere immedesima il fine colla ragione: ricorda il passo di Aristotele contro Empedocle, quando dice tutto avvenire per caso, non parlandosi di ragione, ma di odio e di amore, e di mescolanza: conferma che le cose naturali non si muovono da se, altrimenti si potrebbero fermare: che la natura non può esser causa del moto anche nei corpi semplici: che i teologi ritengono la natura aver fine in quanto è istrumento di Dio. Da ciò non segue che si separa dalla cosa mobile: la movente natura si separa da ciò che si muove, non dalla semplicemente mobile natura: o agente, o paziente è congiunta colla cosa mobile. Ciò che si muove per qualche cosa, in potenza, è ciò a cui si muove; in atto, è qualche altra cosa: nissuna materia delle cose che si generano e corrompono, è priva affatto della forma. La sostanza, insomma, di tutta la risposta è: che la natura riceve *agendi facultatem*, è qualche cosa in atto, ma opera non per propria virtù: essa è « concausa, consors causa, ac postremo superiori et omnium causae serviat ». Bessarione non si è allontanato dalla prima risposta a Teodoro, cioè si tende al fine « aut propria operatione, aut aliena », come « a Sagittario sagitta » Vale a dire, che egli ha cercato d'intendere e spiegare in tale questione Aristotele il più spesso con

Digitized by Google

Platone, ed alle volte collo stesso Aristotele: che dubbio ci è? Ma la questione è ben altra; si tratta di sapere: se la natura deve essere ancora considerata in tal guisa, che non debba avere per ragione intrinseca quel moto che le appartiene essenzialmente: e se il moto suppone, oppur no, il fine: e se il fine, supposto che ci sia nella natura, importi il consiglio, la premeditazione, come si crede abitualmente, ovvero un agire preciso, retto, sicuro, senza mai sbagliare. Bessarione risponde secondo la teologia, secondo Platone, secondo lo stesso Aristotele: Giorgio secondo la nuova fisica, secondo il nuovo Aristotele un po' più conseguente a se stesso. Con tale questione si apriva il risorgimento, come il medio evo sorge con quella della logica di cui Porfirio offrì la tesi: la lotta fra Bessarione e Trapezunzio è l'introduzione allo studio vero della natura.

Ma quale fu la prima prova per la quale la filosofia nobilitò la natura in questo tempo? Io credo che fu l'avere ammesso quasi tutti i filosofi la necessità della creazione. Niccolò di Cusa che sta alle porte del risorgimento, come Erigena a quelle del medio evo, già l'accenna nelle sue opere, quando dice, in Dio essere, fare e creare è la stessa cosa. Marsilio Ficino che aveva studiato Proclo e Plotino dice: che il bene che è Iddio per lui, ha la proprietà di diffondersi. Campanella, che Iddio essendo causa prima, non ha bisogno d'occasione, come le cause seconde, di fare il mondo: ed il Bruno non ammette in Dio la libertà tra i possibili, come la nostra: egli la immedesima colla necessità. Per questa necessità della creazione avvenne che la natura non fu considerata come un decadimento della divinità, nè fu tanto da essa allontanata; anzi Dio fu immedesimato

Digitized by Google

con quella. La necessità della creazione si può considerare come il preludio di quella necessità fisica che è l'ultimo responso delle leggi di natura. Questa necessità della creazione accettata da tutti i filosofi d'allora non è senza significato nella storia della finalità. Si potrebbe dimandare: perchè la stessa necessità accettata dalla filosofia neoplatonica riuscì nociva alla finalità? La ragione è evidente: perchè presso i neoplatonici Dio è tanto lontano dalla materia, che questa merita il nome di non essere; perciò è causa del male. Invece nella filosofia del risorgimento Dio è tanto intrinseco alla natura, che presso Bruno, che più di tutti ammette la necessità della creazione, poco manca che abbia l'istesso nome, come presso Spinoza, della natura. Sparisce infatti presso questi filosofi il problema dell'origine del male; perchè? Come nell'uomo ogni membro, dice il Cusano, ha la sua particolare ragione, e tutte le membra hanno fondamento nell'uomo intero; così Dio è la ragione di ogni cosa, di ogni parte speciale del mondo. Le ragioni ed il fine delle cose sono determinazioni del divino spirito, una possibilità determinata. Il divino volere è la ragione stessa di ogni cosa. La creatura è un infinito finito, un dio fatto. L'anima del mondo, o la natura è Dio stesso. Il Cusano arriva con un po' più di logica ad ammettere il moto dappertutto nel creato, anche nella terra, perchè Dio solo è il centro nel mezzo delle cose, come ne è il principio. Come per Aristotele, il moto conviene alla sola natura, Dio è l'immobile; ma per Cusano è ragionevole che ogni cosa si muova, che non si dia quiete alcuna. Io considero questo tratto del Cusano come un inno che scioglie la filosofia alla fisica ventura.

Ma spetta più di tutti a Bruno l'avere ammesso l'imma-

Digitized by Google

nenza della divinità del mondo, come si rileva dai suoi dialoghi *della causa, e dell'infinito universo.* Bruno distingue la contemplazione che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede, è impossibile e nulla, dalla naturale, la quale non cerca la divinità fuori del mondo infinito e le infinite cose, ma dentro questo ed in quelle. Ecco la teologia filosofica: e quale era quella di Bruno? l'immedesimazione della forma colla materia, della causa coll'effetto. La materia non è quel *prope nihil* senza l'atto. Cita fra gli altri Averroe che comprese nella essenza della materia le dimensioni interminate, volendo dire che essa le manda come da se e non le riceve come di fuora. Non sei tu quello, dice ad Aristotele, che sempre parlando del nuovo essere delle forme nella materia, o della generazione delle cose, dici, le forme procedere e sgombrare dall'interno della materia, e mai fosti udito dire che per opera dell'efficiente vengano dall'esterno, ma che quello le riscuota da dentro? La materia è fonte di attualità per Bruno, è una potenza indistinta dall'atto, perchè il poter essere coincide con l'essere. Anzi, pare avvicinarsi alla dottrina di Epicuro e Democrito, che dissero le forme accidentali disposizioni della materia; ma non volendo assimilare il filosofo ad un meccanico o ad un medico, egli vi aggiunge il principio formale che è signore della materia. Così si accosta a David de Dinant ponendo l'esser divino nelle cose. Il filosofo nolano ha fatto il supremo sforzo, più di tutti, per nobilitare la natura immedesimandola colla divinità, rendendola infinita come atto dell'infinito, rendendola capace di movimento proprio per l'intrinsicità della causa nell'effetto, e mostrandola perciò degna di un fine intrinseco ed immanente che deriva dall'operazione propria: la quale come

Digitized by Google

consiste in sè, così ha fine anche in sè stessa. Bruno perciò si è accostato molto a Spinoza; ma non è Spinoza in questo punto, perchè ei soggiunge: dico Dio tutto infinito perchè esclude ogni termine, ed ogni suo attributo è infinito, è totalmente infinito perchè tutto lui è in tutto il mondo ed in ciascuna parte infinitamente e totalmente; al contrario dell'infinità dell' universo la quale è totalmente in tutto e non in queste parti. È molto il passo che ha fatto Bruno rispetto alla scolastica, ad Aristotele; ma circa l'idea della finalità si esige altro, ben altro. È l'anima, è la forma, che bisogna cacciare totalmente dal mondo, perchè esso abbia il principio come del moto, così del fine in se medesimo (1).

Anche il Patrizzi condotto dall'idea della luce vuole nobilitare la natura, sembrandogli quella più adatta di quella del motore immobile. Questa luce per Patrizzi è certamente non un agente della natura; ricorda la filosofia neoplatonica, come l'anima del mondo di Bruno. La luce ha la virtù di diffondersi per necessità, come il bene di Ficino; quindi si deduce la necessità della creazione, e l'infinità del mondo. Ma neppure questa dottrina sanava la piaga del male, la quale stava in questo: che *omnis actio incoporei est*, massima fondamentale del Patrizzi. Perciò: *Natura nihil aliud est*, dice nella Panarchia, *quam una totius mundi vita ab anima pendens, ut a sua causa.* Il problema della finalità era sotto il giudizio intorno all'anima, che si trattava in questi tempi: risoluto questo, si poteva risolvere quello. E quei filosofi che più inclinarono al neoplatonismo ed all'averroismo,

(1) Che importa che Bruno abbia superato lo stesso Copernico nell'astronomia? La matematica è ancora una fantasia per Bruno; ma la matematica dissiperà le sue fantasie.

Digitized by Google

trovarono nel segreto dell'anima il mezzo per dimostrare la provvidenza. Bruno non si libera dal solito paragone parlando dell'intelletto artefice che dall'intrinseco della seminal materia risalda l'ossa, stende le cartilagini, incava le arterie, inspira i pori, intesse le fibre, ramifica i nervi e con sì mirabil magistero dispone il tutto. Non si libera nemmeno dal paragonare alla nave col nocchiero il mondo coll'anima: anzi, concorda con Aristotele, che sebbene la natura non discorre e non vuole, nondimeno non opera senza intelletto ed intenzione finale, come i musici meno sono attenti a quello che fanno, e più non errano. Voglio dire che ei platonizza ancora come Bessarione.

Nissuno meglio di Campanella era nel caso di liberarsi dalla vecchia idea della finalità detenuta dal principio dell'anima. Egli che intraprende così giovine la difesa di Telesio contro Marta, egli che negli ultimi anni di vita fa la apologia di Galileo, presentiva la nuova fisica che si doveva sostituire alla metafisica. Dice che si doveva rinnovare totalmente la scienza della natura, come faceva Galileo, e come aveva fatto lui. Ma è rinnovamento davvero la sua metafisica, la sua dottrina *de sensu rerum*? Forse la sua prigionia tanto lunga non gli permise di liberarsi totalmente dalla antica metafisica, mentre Telesio era così giovine nella buona via di una vera riforma. In Campanella ci è una originalità, forse maggiore di quella di Bruno, specialmente circa l'idea della finalità. Bruno spesso è stravagante, Campanella è più uomo del buon senso. Una originalità si scerne nel *de sensu rerum* in cui vuol dimostrare « mundum esse Dei veram statuam sed vivam, non mortuam ». Era l'antico problema della providenza che prende una nuova forma di

Digitized by Google

dimostrazione in Campanella, il quale vi fu condotto certamente da Telesio, da cui apprese che il calore era la ragione del senso, e che niente era inattuoso nel mondo. L'origine del moto era il calore per Telesio: e siccome il calore è fondamento del senso, così il moto si spiega pel senso. Il senso diviso in occulto che è comune a tutte le cose, ed in sopraggiunto che forma la cognizione, è come una tendenza, una *vis activa*, come la dice, che potrebbe assimigliarsi al volere di Schopenhauer. *Omnia sentiunt*, ei dice, *alias mundus esset chaos*: e se gli animali sentono, poichè il senso non nasce dal nulla, bisogna dire che gli elementi tutti sentono. Combatte per ciò Democrito che disse dagli elementi non ridenti nascere gli uomini ridenti, ed Anassagora, che fece nascere dalle cose non figurate le figurate. Il fuoco va in alto, le acque nel mare, le pietre in giù per il senso: altrimenti ogni cosa starebbe dove si trova, non sentendo la sua distruzione tra i contrari, nè la sua conservazione tra i simili. È una maniera di finalità tutta nuova, perchè ha lasciato le forme antiche che si trovano in tutti i filosofi del risorgimento; essa sta tra il naturalismo e l'ipernaturalismo, tra la causa meccanica e la mentale. Ed egli si esprime chiaro, quando dice che le operazioni delle cose in cui si manifesta il senso, avvengono non da Dio, nè dagli angeli, nè dall'anima del mondo, nè dall'intelletto agente, come si crede, ma dalle stesse forme naturali, però non senza di Dio. Veggasi bene che il problema della finalità dipendeva assolutamente dalla questione dell'anima, e propriamente dalla teoria della cognizione. Pomponazzi che aveva già tentato la riforma delle facoltà dell'anima, se ne giovò più per l'immortalità, che per la finalità: ma Campanella si trovava un campo libero alla nuova

Digitized by Google

dottrina della finalità coll'avere ridotto tutta la cognizione al senso. Estende perciò agli animali anche le facoltà intellettive, il sillogismo, la memoria. Una nuova psicologia creare solo poteva una nuova teoria della finalità, da sostituirsi alla antica idea della provvidenza. Campanella fu uno dei pochi filosofi che si dichiarò contro il neoplatonismo, di cui erano partecipi quasi tutti: ma ne fu totalmente esente?

Le tendenze al naturalismo sono negli scritti di Campanella molto sensibili: ma la sua metafisica è un ritorno al neoplatonismo; e la natura è priva di quella primalità che le aveva concessa. Egli che seguendo Telesio aveva ammesso il fine dell'uomo nella propria conservazione, che la beatitudine non si può conseguire in altro essere, ma in sè stesso, altrimenti un essere distruggerebbe sè stesso; ora ci dice che Dio è fine di ogni cosa e che è il fine anche dell'uomo. Egli che rigetta la sentenza di quelli che credono gli affetti essere egritudini, essendo dati per la conservazione, talmente che senza di essi non si potrebbe vivere; ora accetta la esistenza del male per la armonia del mondo. Egli che così giovine aveva detto con Telesio « ciò che si muove, si muove per l'intrinseca natura la quale non è una forma separata », ora ricorre, per ispiegare le comete, al ministerio degli angioli ed a significazioni soprannaturali (1). A noi non è dato spiegare siffatte mutazioni dovute forse ai malanni della prigionia, alla vecchiaia stessa, al vedersi vacillare le dottrine di Telesio. Certamente un gran contrasto si osserva, così nelle sue dottrine, come specialmente in questa della finalità. Era sempre l'equivoco della finalità immanente radicato nella questione dell'anima.

(1) Vedi il Fiorentino, simpatico scrittore del Telesio.

Digitized by Google

## III.

### Da Telesio a Bacone.

L'uomo che dopo Galileo aveva più buon senso e più retto giudizio nel riformare la scienza fisica, era certamente a questi tempi il Telesio; ed i filosofi d'allora lo riconoscevano per tale (1). La fisica d'Aristotile doveva rinnovarsi, ma non coll'apriorismo certamente: nè le si doveva far guerra senza sostituire il nuovo metodo. Telesio è il primo che fa vedere i difetti del metodo antico, e sostituisce il nuovo. Quelli che hanno indagato la natura prima di noi, ei dice nel primo capitolo, per quanto l'abbiano studiata, non l'ànno osservata. Costoro fidando nel proprio ingegno senza osservare le cose, quasi emulando la sapienza divina, credevano che ciò che non si trovava, realmente si dovesse trovare: quindi fecero un mondo a proprio capriccio. Noi che non confidiamo tanto in noi stessi, che abbiano ingegno più tardivo e non tanto coraggio, ci siam proposti d'intuire il mondo e le sue operazioni. Ecco detto in breve il metodo nuovo della scienza: e così gli fosse stato fedele! Vediamo dove arriva il buon senso di questo calabrese anche nella teoria della finalità.

Il nido della finalità era l'anima, o la mente e le idee. Platone pose come agenti le idee, « remotissimam obscuris-

(1) Bruno parlando di Ramo dice nel 3. d. della causa: e se l'avesse inteso bene (Aristotele), avrebbe forse avuto ingegno di fare onorata guerra contro lui, come ha fatto il giudiziosissimo Telesio Consentino. Patrizzi nelle sue lettere in cui fa delle difficoltà a Telesio, lo dice *philosopho omnium eminentissimo*. Non parlo di Campanella. Io rassomiglio il Telesio al Galluppi dei tempi nostri, le cui pagine sono piene di tanto buon senso, che *anche oggi*, io le raccomando ai giovani.

Digitized by Google

simamque rem », dice Telesio il quale tratta questa dottrina di passaggio, perchè da tempo già abbastanza decaduta. Non così quella dell'anima. Telesio fa una bella osservazione: « antiquiorum nullus quae sponte fiunt a simili fieri satis explicari potest videri » (1). Questa spontaneità si trova appunto negli agenti della stessa natura: non vi è bisogno di ricorrere a cose fuori la natura per ispiegar la natura. Quell'anima del mondo che Bruno disse l'artefice interno, è il calore per Telesio: il vero naturalismo sostituito al neoplatonismo. Con ciò si capisce bene che la finalità delle cose è nelle cose stesse: « neque enim aliud a se ipso agens ullum constituat, nec ob aliud agat unquam, quam ut seipsum amplificet ». Da ciò deduce anche che il principio della morale è la propria conservazione. Con Aristotele stesso dice che il moto è una cosa naturale e propria dell'essere, « quia propria eius forma propriaque natura et a propria manat substantia ». Così mette in prattica la sua massima di studiare la natura *iuxta propria principia*. Ma quale è mai l'osservazione per cui Telesio inaugura una nuova teoria della finalità?

Prima di Telesio e per molto tempo anche dopo, si credeva che il moto non poteva provenire che dell'anima; e siccome la causa finale dipende dalla causa motrice, così il principio della finalità era ascritto all'anima. Bruno con tutto il suo sapere, non si potè liberare dall'anima come ragion di moto, e Campanella volle restituire l'anima del mondo *quam Telesius praetermisit*. Telesio nel confutare le ragioni

(1) L'Eucken ha detto bene che una differenza notabile fra gli antichi ed i moderni circa la finalità è: che per quelli il tutto precede le parti, per questi il semplice il composto. G. u. Krit. d. Grundb. d. G. dunque non si dimentichi Telesio.

Digitized by Google

di Aristotele secondo cui tutto ciò che si muove, è mosso da altro, osserva che egli non doveva dire che gli animali son mossi dall'anima come da cosa separata, come la nave dal nocchiero, cosa che altrove riprova; ma anche ciò concesso, « minime tamen animalium tutorum motus exemplo, similaria quae sunt, et unum, ab alio ab ipsis distincto separatoque moveri declarare licet ». E dopo si spiega benissimo: dalla maniera di una cosa semplice, simile e spontanea segue di una cosa semplice il moto spontaneo e naturale, non il moto di una cosa che non è semplice, nè simile, nè una, composta di due nature e di cui una è immobile, la quale se si muove, non si muove naturalmente, ma per forza aliena, come il grave che ora è in alto, ora in obliquo. Più assurde sono le ragioni onde vuole il grave ed il lieve esser mossi da altro essere separato; imperocchè se proprio è il moto degli animali, perchè non è tale anche il moto di ciò che si muove da se? Più proprio è il moto p. e. del fuoco, il quale non costa di due parti, come l'animale. Assurdissima la ragione che il fuoco non si muove da se, perchè non si può fermare; anzi per ciò appunto ha la propria natura mobile, perchè l'essenza dell'operazione inerente alla sostanza è di non potersene separare. Il fermarsi proviene da altra forza, che non essendo sempre, non sempre muove: non è immobile perciò la cosa che alle volte cessa di muoversi. Perchè il mobile non cessa mai di muoversi: come, se l'anima non muove il corpo, perciò essa è morta. Lo stesso dice appresso in un modo più chiaro: niente per me è più oscuro dell'animale che muove il corpo, non solo perchè l'anima ed il corpo secondo i peripatetici fanno un tutto, quindi non vi è parte motrice nè parte mossa, ma tutte sono motrici e mosse; ma anche perchè se

Digitized by Google

l'anima è al corpo come il nocchiero alla nave, abbiamo un motore distinto dal moto. E niente è più incomprensibile che il corpo bruto e grave sia mosso dall'anima incorporea: difficoltà che non esistono, se il corpo è mosso e trasportato da spirito anche mosso (1). Il paragone dell'anima che muove il corpo fu costante presso tutti i filosofi platonici, aristotelici e neoplatonici (2); questo fu il nido della finalità, cioè la finalità nacque con Anassagora, crebbe, ed estese profondissime radici sempre nella ignoranza dell' anima, ovvero nella supposizione che fosse una cosa conosciuta. L' analogia era mal fondata, perchè l' anima appunto non si sapeva, cioè quello che era il supposto, questo era ignorato. Telesio vuol dire non solo questa, ma anche un'altra cosa: cioè non dall'anima si deve spiegare la natura, ma l'anima dalla natura, perchè l' animale è un composto: e se il semplice si deve spiegare coll'analogia del composto, non ci è allora una confusione di conoscenza? Fu felice anche un' altra idea contro Aristotele che pose come fine del moto il motore immobile. Si dica pure che il cielo è mosso come l'animale; ma qual piacere ha il cielo, che gli può essere come movente? Il cielo sta in se stesso e nel proprio luogo, ed ha ogni luce in se. Stolto sarebbe tentare di conseguire ciò che non può conseguire, con laborioso e molesto moto, perchè non naturale. Si va a cercare una causa

(1) Et modum quo animalium motus fiat, ipsis pene intueri liceat oculis; dice in conchiusione.

(2) Bruno paragona gli astri in cui sono ordinate le pietre, stagni, fiumi, fonti, mari, arene, metalli, caverne, monti, piani, agli animali che hanno varie complessioni d' ossa, d' intestini, vene, arterie, carne, nervi, polmone; i catarri, le erisipile, i calculi, le vertigini, le febbri rispondono alle nebbie, pioggie, nevi, saette, tuoni, terremoti, e venti ecc. nell' Infinito Un.

Digitized by Google

efficiente e finale tutta diversa dalla natura ed indole del cielo, perchè non si cerca quella operazione che emana dalla sua propria sostanza. Non si muove il cielo per impulso, nè per l'appetito dell' eterno, perchè il moto è sua propria operazione, della quale si diletta, e nella quale si conserva. Se Dio può fare dal nulla il mondo, non lo fa in modo che gli esseri abbiano continuamente bisogno della volontà divina per operare; invece tutte le cose hanno avuto facoltà di operare *iuxta propriam naturam*. E si riferisce alla conservazione del moto, come il circolare che non ha nè principio, nè fine. Non bisogna perciò ricercare altra causa del moto che abbia ragion di fine, non altra cosa che desideri, ed alla quale cerca di assimilarsi, perchè il cielo si muove per propria operazione che è salutare, essendo essa il fine di ogni essere che opera. Così anche la terra non si muove, perchè consegue il suo fine nella sua immobilità. Telesio trova nella natura stessa delle cose la ragione del moto, come la ragione del fine. Ma il fine non è immanente alla maniera di Aristotele, o di Bruno, in quanto che Dio è nella natura. Con quest'immanenza non arriva mai la natura ad avere dignità di fine. Perciò l'idea dell'operazione, come ragione della conservazione propria di un essere, si trova in Bruno qua e là riprodotta; ma siccome la natura è mossa dall'anima del mondo, così non si muove per sè stessa davvero. In Telesio la cosa non va così: *admiranda tamen erat suspiciendaque Conditoris sapientia*; ma conoscendo la natura per sè stessa. Così anche il problema dell' anima è spiegato per il calore sottile: questo è l'anima naturale della scienza naturale; ci è anche l'anima creata da Dio, ma questa è un al di là.

Importa a noi però apprezzare la dottrina telesiana dal punto

Digitized by Google

della finalità, in quanto che la natura è stata davvero nobilitata: perchè non più considerata come causa istrumentale per l'intrinsecità di fine di che è fornita. L'operazione siccome è dell'essere, così non ha fine fuori di esso; l'operazione è l'atto della propria conservazione. Ecco la grande verità nuova certamente, che ha conquistato Telesio nella scienza della natura. Nobilitando la natura tutta, ha nobilitato anche l'uomo assegnandogli un fine niente diverso da quella, perchè l'uomo è parte sua, non superiore, nè inferiore. L'uomo infatti è spiegato cogli stessi elementi della natura. Telesio ha spiegato invittamente la dottrina di Giorgio Trapezunzio negando la natura essere causa istrumentale, come il Bruno spiegò la teoria di Bessarione, o meglio di Averroe. Ma siccome noi crediamo che lo scopo generale del risorgimento era la sollevazione della dignità umana d'accordo con la dignità della natura tutta; così la dottrina di Telesio conferì a questo scopo più assai di quella di Bruno, sebbene il nolano in tanti e tanti punti, specialmente nell'astronomia e nella fisica superi il calabrese.

Questa dottrina tanto nuova come poteva essere accetta al Patrizzi il quale per quanta guerra avesse fatto ad Aristotele, aveva vestito le forme peripatetiche dell'aspetto platonico? Il Fiorentino ci ha fatto conoscere le questioni che Patrizzi propose a Telesio circa tutte le sue dottrine: è un prezioso manoscritto pubblicato; noi vogliamo ricordare la difficoltà relativa alla finalità. Telesio spiega tutto col caldo; quindi ammette la generazione spontanea. Patrizzi gli osserva: perchè le nature agenti producono si svariate forme, essendo unica la materia? se la materia riceve questa o quella natura, dunque deve essere stata prima disposta così,



Digitized by Google

e da chi? Aristotele ammise un' energìa finale speciale per ogni cosa; come il calore di Telesio, generale, egualmente che la materia, può spiegare la diversità delle forme? Per mezzo della corruzione una cosa si trasforma in un'altra; ma con quale norma? a quale scopo? Piante ed animali sorgono dallo stesso calore; ma il calore stesso genera erba, rane nello stesso fango. I punti di partenza fra questi due filosofi erano ben diversi: Telesio vuole la vera eliminazione del trascendente, la causa efficiente e meccanica, la eliminazione dell'anima e della gretta idea della finalità; precorre troppo i tempi suoi, perchè la chimica era ancora allo stato di alchimia; e poi i principii da cui muove, sono troppo puerili ancora: come può dunque rispondere a quelle questioni che gli presenta Patrizzi, le quali oggi formano lo studio dei naturalisti?

Dopo Telesio l'idea della finalità incomincia a perdere poco a poco quell'importanza che aveva prima. La natura era il libro della vera conoscenza, la quale non si poteva guadagnare senza l'osservazione. La ragione perchè si cercò qualche cosa fuor della natura, fu per Aristotele il moto, come quello che non poteva avere origine da quella. Ma caduta questa dottrina, l'idea di finalità veniva a subire l'istessa sorte della causa motrice estrinseca, dichiarata inutile alla natura.

Galileo segna la fine del risorgimento ed il principio della nuova fisica; imperocchè egli è quello che più compiutamente rassicurò la dignità della natura, dando il vero indirizzo alla fisica. A lui fu dato attuare le intenzioni di Telesio che gli vennero meno per essersi appunto allontanato dalla natura ovvero dalla esperienza, ed essere caduto anche nelle forme

Digitized by Google

separate dalle cose. Come Galileo ha fondata la dignità della natura in quanto non l'ha considerata come istrumento secondo Bessarione, nè come simulacro secondo Bruno? La risposta è breve. È l'idea della finalità da mentale convertita in reale, da ideale convertita in meccanica, da estrinseca convertita in intrinseca che solleva la dignità della natura. Galileo non è ateo: è credente alla divina sapienza, come Telesio; ma la indaga nella natura non uscendo fuori di questa, unendo la matematica e l'osservazione in modo, che questa assicura l'esistenza dell'azione, quella ne misura la quantità: così si ha la sensata esperienza, che serve a farci conoscere il mondo sensibile reale, non il mondo di cartà. E la finalità appunto conferì non poco alla formazione di questo mondo di carta. Aristotele ha accomodato l'architettura alla fabbrica del mondo, non questa fabbrica ai precetti dell'architettura. E perchè? Campanella avvertì che manca in Aristotele un trattato del moto; perchè il moto che è il perno del suo sistema, è la parte più sbagliata. Galileo nota che Aristotele ha posto come base della fabbrica del mondo, che il moto retto del sù e del giù conviene naturalmente al fuoco ed alla terra, che il moto circolare compete ad altri corpi; e siccome il moto circolare è più perfetto del retto, così alla natura celeste non compete nè gravità nè leggerezza, ma l'essere ingenerabile ed incorruttibile, l'essere privo di mutazione. Tutti ammettono che il mondo sia ordinato; ma la questione è di conoscere quest'ordine reale. Se i corpi del mondo integri per loro natura debbono muoversi, il loro moto non può essere retto, altrimenti si allontanerebbero da quei termini onde hanno cominciato il moto: quindi non sarebbe il mondo ordinato. Il moto retto di natura sua infinito non permette che il mobile torni

Digitized by Google

dove non può pervenire, non essendovi termine: e la natura non tenta un moto, dove non può pervenire. Il moto retto suppone il caos. Il moto circolare se si allontana dal termine e vi ritorna, è uniforme: l'accelerato ed il ritardato nasce dall'inclinazione e dalla ripugnanza. Solo il moto uniforme conviene ai corpi naturali integranti l'universo e bene stabiliti, perchè è finito e terminato, anzi è privo di fine e di termine, perchè nella circonferenza ogni punto è primo ed ultimo termine del giro. La terra è perciò di figura sferica in quanto tutte le sue parti conspirano al centro, e tutte le parti dei globi del mondo per inclinazione naturale si riferiscono ai loro rispettivi centri. Falsa è perciò la differenza tra il cielo e la terra dai diversi moti che loro competono. Questo ragionamento di Galileo che in qualche modo si trova anche in Bruno e Telesio, in che differisce dai precedenti? Galileo usa l'esperienza e la matematica: ecco la diversità. Quanto è ridicola innanzi a Galileo la disposizione delle cose celesti al servizio della terra! la quale era stata detta feccia e sentina di ogni immondizia. Questa aristocrazia dei moti e della materia è messa in fuga per l'inerenza della forza alla materia che accompagna ogni corpo nel suo meccanico movimento. Perchè fu possibile la meccanica la quale non fa distinzioni di corpi? perchè il moto fu considerato senza l'anima. Ogni corpo o in quiete od in moto vi perdura, sinchè altro corpo non produca altra forza, vuol dire, ogni corpo non è mosso dall'anima ma dall'esterno. L'aria sale in alto, si disse, perchè vi è contenuto l'animale elemento dell'etere. Tolta l'anima, fu possibile l'attrazione universale proporzionata alla massa ed in ragione inversa del quadrato delle distanze. L'etere stesso fu soggetto alla legge d'inerzia, perchè l'anima

Digitized by Google

sparì. L'anima del mondo di Bruno è sostituita dall'attrazione universale di Newton, perchè il moto è inerente al corpo per la legge d'inerzia.

Galileo dunque ha fatto due cose rispetto alla finalità nella natura: ha costituito il fine nella natura stessa, ed ha rigettato perciò la gretta idea del suo fine in ordine all'uomo. Noi abbreviamo la mano di Dio, se diciamo Dio e la natura occuparsi delle cose umane solamente. Se noi vediamo un acino di grano essere retto dalla provvidenza che lo conduce a maturità, lo diremmo invidioso e stolto se dicesse l'azione solare essere diretta solo a suo prò. È temerario dire vano e superfluo tutto ciò che non serve ai nostri usi. Noi non sappiamo l'uso delle arterie, delle cartilagini, del fiele: non perciò dobbiamo dirli inutili; che se ci fossero tolti, allora ce ne accorgeremmo della loro necessità: e così per sapere che cosa opera in me questo o quel corpo celeste, bisognerebbe rimuoverlo per qualche tempo. Oh! ignoranza piena di arroganza e di temerità! Ma come Galileo ha stabilito la vera finalità nella natura? in quanto ha convertito la finalità mentale ed ideale nel fatto meccanico. Per Galileo tutto si muove, il moto assoluto è eguale alla quiete, la materia incorruttibile, essa, è ragion di moto: il principio del moto non è estrinseco, non è dell'anima, come per gli antichi, ma è intrinseco e quindi è ragione di fine. Il fine del moto è identico al suo principio: perciò ogni essere, ogni pianeta è finito in quanto ha in se ragion di moto, ed è anche infinito in quanto avendo in se ragion di moto, ha il fine del moto che è la sorgente del principio del moto stesso. Bruno che cerca di sollevare la dignità della natura col suo argomento dell'atto infinito che nasce dall'infinita potenza, mi pare verso

Digitized by Google

Galileo che trova nella ragion nel moto intrinseco alla materia l'origine della perfezione dell'universo, come un trasognato verso un veggente che osserva e disegna col dito la cose. La finalità come ideale trascendente essendo opera umana, ammiseri la grandezza della natura nella cerchia dell'uomo. La conversione della mentalità nel meccanismo della forza ha reintegrata la nobiltà della natura. L'a *priori* antico fu un a *priori* falso perchè fondato nell'uomo: quindi l'antropocentrismo ed il geocentrismo per consenso. Galileo ha stabilito il vero a *priori*, non l'uomo, ma la natura di cui l'uomo e la terra è parte. Perciò « la natura sorda ed inesorabile ai preghi no- « stri non altera o muta il caso dei suoi effetti: e quelle « cose che investighiamo e persuadiamo agli altri, non sono « state una volta solamente e poi mancate, ma seguitano e « seguiteranno gran tempo il loro stile ».

Galileo si chiama filosofo, ma in realtà egli è più fisico. Si comprende bene che la metafisica di Aristotele intanto aveva ragion d'essere, in quanto sussisteva la fisica la quale era una cattiva fisica. Ora perchè la natura era stata reintegrata mercè l'inerenza del principio del moto e del fine, la metafisica di Aristotele era distrutta colla sua fisica insieme, in quanto esse si erano identificate appunto per l'identificazione della causa efficiente e della causa finale. Galileo perciò rimane come filosofo rispetto ad Aristotele e come fisico rispetto alla moderna natura. La conversione dell'idealismo nel meccanismo circa il principio ed il fine del moto ci dimostra che la metafisica antica era fondata sulla ignoranza dell'architettura della natura. La metafisica dovrà trovare altrove il suo inizio.

Questo fu ciò che non comprese punto Bacone. La ricerca

Digitized by Google

delle cause finali, ei dice, non la vogliamo omessa, ma è stata malamente collocata nella fisica, mentre deve essere posta nella metafisica. Gli uomini spesso riposano in queste *speciosis umbratilibus causis*, e trascurano le reali. Così fecero Platone, Aristotele e Galeno. Disse male in fisica, ma non in metafisica, chi affermò le palpebre coi peli essere siepe e fortificazione alla difesa degli occhi, le ossa colonne e travi a sostenere il corpo, le foglie degli alberi per difendere i frutti dal sole, le nubi andare in alto per irrorare la terra di pioggia, la terra addensarsi perchè sia di stazione agli animali, ecc. Democrito non fece così, perchè escluse la finalità. Le cause finali sono degne di essere ricercate nella metafisica; non avversino nè ripugnino alle cause fisiche. Non ripugna il dire che i peli delle palpebre i quali muniscono gli occhi, avvengono negli oreficii per l'umidità: che il cuoio degli animali il quale è contro le ingiurie del cielo, nasce dalla contrazione dei pori pel freddo. Nè si deroga in tal modo alla divina provvidenza; poichè come Aristotele non aveva bisogno di Dio avendo ripiena la natura di cause finali, così Epicuro e Democrito sono stati derisi negando la mente. Dopo le cause fisiche si va dritto alla provvidenza. Questa dottrina di Bacone è un misto di vecchio e nuovo cucito insieme, come è già tutta la sua riforma. Imperocchè egli vuole conservata la metafisica nella ricerca di quelle forme, astratte della natura, alle quali il risorgimento aveva fatta la guerra. Vuole che la metafisica si occupi delle forme, per es. del denso e del raro, del freddo e del caldo, del grave e leggiero, del tangibile e del pneumatico, del fisso e del volatile: le chiama forme di prima classe. Queste forme astratte non possono far rivivere la metafisica, la quale aveva bisogno che le idee

Digitized by Google

fossero reintegrate nello spirito, come le forme della natura furono restituite ad essa per opera di Galileo. Nè si accorge Bacone che la causa finale degli antichi fu interamente sbagliata per essere lontana dalla natura: la mancanza della causa fisica vera dette adito alla finalità tutta immaginaria. Di fatti, tutti gli esempi che egli adduce, vennero dall'idea del bene relativa all'uomo o alla natura che l'uomo spiegava per se stesso. Non avendo tatto filosofico ignora che l'identificazione della causa finale colla efficiente fatta da Aristotele, accelerò la catastrofe della metafisica e della fisica insieme, e che lo sbaglio della causa finale è radicato sullo sbaglio della causa reale. Il moto attribuito alla mente e non alla materia, fu la ragione dell'errore della finalità aristotelica. Dunque non è un rimedio a questo male antico collocare la finalità nella metafisica; quasi che questa scienza fosse una bagattella, una vera inutile disquisizione.

(*Continua*)

PIETRO RAGNISCO

Digitized by Google

# LA TELEOLOGIA NELLA FILOSOFIA MODERNA

(*Continuazione*).

## IV.

### La finalità nella filosofia moderna.

Parrebbe che dopo Galileo non avesse dovuto esserci più metafisica, essendo questa stata sostituita dalla fisica. Il mistero della fisica di Aristotele era costituito dalla metafisica, perchè la natura non era il libro per sè stesso intelligibile, ma solo per la mente divina. Questo mistero svelò Galileo rendendo la natura intelligibile in sè stessa mercè la matematica. Ricordiamoci però che la finalità conteneva due elementi, la causa motrice e la causa ideale: la forma aristotelica era reale e mentale facendo il doppio ufficio di essere anima e mente. Il risorgimento guadagnò alla natura la sua dignità mercè l'autonomia delle leggi del moto: per cui dopo non si parlò più dell'anima del mondo, nè di primo motore. Ci era l'altro lato della finalità, la mente, non come motrice, ma come sapienza delle leggi della natura, cioè la parte più eccelsa dell'anima, la coscienza, il cui studio è l'oggetto della filosofia moderna. Per il che il problema della filosofia antica che era circa la cosmologia, si versò intorno alla origine del moto; mentre quello della moderna è: onde l'origine delle idee. I saggi sull'intelletto umano di Leibnizio, di Locke e di Hume sono una spiegazione dell'origine della conoscenza molto più naturale di quella di Cartesio, di

Digitized by Google

Malebranche e di Spinoza che si rifugiano in Dio. Le tre critiche di Kant sono l'analisi di quei fatti della coscienza, la cui possibilità costituisce il fondamento della nuova metafisica. E veramente, la natura non poteva avere ragione di sè e dignità di essenza, senza che l'uomo avesse trovata del pari la stabilità del dovere proprio della coscienza autonoma. L'imperativo categorico di Kant sta nella morale alla pari dell'autonomia della natura fondata da Galileo. La libertà dell'uomo nasce dalla dignità di fine che è nella natura umana, come la legge della natura è costituita dalla internità della sua azione. Per lo che il problema della finalità, lungi dall'essere considerato come una discussione inutile (Bacone poco presentiva i tempi moderni), occupa un posto eminente nella scienza nostra. Imperocchè esso non si presenta nella parte meno essenziale, circa l'origine del moto; ma versa nella finalità in sè e per sè, in quanto avviene nel recinto della coscienza: anzi si confonde colla coscienza stessa, lo studio diretto della filosofia moderna. E la finalità assume perciò un aspetto morale che è il complemento della dignità personale, come la natura si reintegrò nel meccanismo per la totalità degli elementi proprî ad essa.

Un argomento evidente del mio dire. L'assoluto di Hegel e l'inconscio di Hartmann differiscono l'uno per l'idealità, per la realtà l'altro. Ma il fondamento comune di entrambi è la coscienza. L'assoluto hegelliano ha bisogno di tanti gradi per cui passa la coscienza sino alla identità dell'oggetto col soggetto. Questo stato della coscienza è la finalità, in cui l'idea è conscia di sè stessa, ovvero il fine pone esso stesso il suo effetto, cioè la causa prima che è identica al fine. Hegel guadagna la finalità assoluta per la stessa via negativa sempre

Digitized by Google

della coscienza relativa, come Hartmann il suo inconscio. Il quale è la cosa reale perchè limite della coscienza, è cieco, e fa le funzioni di finalità, perchè è posto dalla coscienza sotto forma negativa. La coscienza umana è fenomenologia tanto dell'assoluto hegelliano, quanto dell'inconscio di Hartmann: è forma negativa della coscienza sempre tanto l'uno quanto l'altro, perchè l'assoluto conscio è uguale all'assoluto inconscio. Tanto l'assoluto hegelliano, quanto l'inconscio di Hartmann non si conseguono mai. Che cosa sono dunque, se non due sbalzi della finalità posta fuori coscienza, cioè del pensiero posto fuori di sè? L'assoluto di Hegel è per analogia in senso progressivo, essendo fuori dell'uomo: l'inconscio di Hartmann è per analogia in senso regressivo, come si dice p. es., le pietre operano inconsapevolmente; e per questa diversa analogia l'uno è ideale, e l'altro è reale, l'uno ascendente, l'altro discendente. Contengono entrambi le chiavi della moralità la quale è un fenomeno necessario per Hegel della manifestazione conscia dell'assoluto, per Hartmann dell'apparizione dell' inconscio. Per entrambi la morale è un elemento integrale della finalità; e la storia è la gloriosa apparizione, manifesta dell'assoluto, occulta dell' inconscio. Per entrambi il fine completa la cognizione, come la morale completa lo spirito. Anche da ciò è chiaro vedere la differenza tra la finalità antica e moderna. Nella prima era sempre supposta l'analogia tra la mente umana e la divina, o tra la mente umana e la natura. Nella moderna l'analogia è piuttosto sparita, perchè si tratta di sapere la mente in sè e per sè. L'animazione atomistica stessa, la mente data alle cellule serve a comprendere la mente nostra. Il trascendente antico non è il trascendentale moderno; questo è psicologico, quello è obbiettivo,

Digitized by Google

diviso dal mondo; Kant ed Hegel non sono Aristotele e Platone. Il problema dell'immortalità aveva interesse nel risorgimento, perchè l'anima come mortale non essendo superiore alla natura, non aveva ragion del moto di questa. Oggi importa poco l'immortalità, perchè l'anima o la mente è studiata, o come coscienza assoluta dell'universo, o come produzione naturale della cellula. Aristotele dunque descrisse la finalità come un fatto della natura, come se avesse coscienza: invece per Kant è un fatto unico e solo della coscienza. La finalità antica precorre la moderna come il simbolo la cosa significata; perchè la cosa significata dall'analogia antica era la mente che era un presupposto ignoto. E se il risorgimento scioglie l'enigma dell'anima che era la causa motrice, oggi è trattata nella finalità la parte più propria ad essa, vo' dire la mente.

Ora nello svolgere il concetto della finalità moderna non poteva darsi che due casi; o proseguendo il metodo meccanico retto dalla matematica, la mente poteva essere spiegata pel fatto meccanico stesso, come l'ordine cosmologico fu spiegato per le sue leggi naturali; ovvero, come fu restituito il moto alla materia, restituire ancora la mente o la coscienza alle cose tutte. Cioè, o l'assoluto dominio delle cause meccaniche, o l'assoluto dominio delle finali. Ma il problema della nuova finalità è sempre psicologico a differenza dell'antica che era cosmologico. Ecco perchè ferve più che mai l'agitazione delle cause finali nella scienza moderna. A spiegare in fatti la coscienza non ci sono stati che accenni soli nell'antichità, la quale sfuggendo l'esame della coscienza umana, saltò nella divina. Il commercio dell'anima col corpo è un problema ignoto alla filosofia antica; esso nasceva dal bisogno di studiare più sperimentalmente la coscienza, E si noti che la so-

Digitized by Google

luzione di questo problema tutto psicologico dipendeva da una questione più ampia, perchè l'uomo non può trovare i suoi addentellati che nella natura da cui è sortito. Spinoza e Malebranche sono mistici rispetto ai materialisti futuri, ma ammettono una corrispondenza tra l'ordine della coscienza e quello delle cose, preludio della corrispondenza tra la coscienza ed i fatti cerebrali. Leibnizio che tutto spiritualizza, semplifica la questione psicologica, come Locke col problema: forse la materia può pensare.

E se mi si permettesse ancora di ragionare nella storia che espongo, io direi che Kant sta alla filosofia moderna, come Aristotele ai suoi predecessori circa la finalità. Aristotele mette in mostra quelli che negano la finalità e quelli che l'affermano senza dirne il modo, per esempio, le idee platoniche, che non sono atte nemmeno a muovere. E Kant nella soluzione delle antinomie nella critica del Giudizio mette in vista quelli che negano la finalità, come Spinoza, eppure la debbano riconoscere, e quelli che la esagerano come i vitalisti ed i teisti. Aristotele vuole sapere il come del moto, perchè il problema era cosmologico: e Kant sta fermo nel lato mentale della finalità, perchè il problema è psicologico. Kant si deve decidere tra la materia morta od il dio morto, il puro meccanismo, e tra la materia viva, od il dio vivo, il puro finalismo, così, come Aristotele sta tra Democrito e Platone colla sua forma. Ma non precorriamo i tempi.



Digitized by Google

## V.

### Spinoza e Leibnizio.

Se il problema nella filosofia moderna è interamente psicologico, Spinoza e Leibnizio sono i primi che svolgono il doppio indirizzo della psicologia o nel senso meccanico, o nel senso iperfisico; quindi il problema della finalità è trattato in modo o da essere sbandito dalla scienza, o da formare una parte vitalissima di essa. L'intoppo tra il soggetto e l'oggetto era creato dalla opposizione tra l'estensione ed il pensiero. Quest'ostacolo rimuove Cartesio colla veracità divina, Malebranche colla visione in Dio. Spinoza tenta conciliare questa opposizione coll'astratto concetto della sostanza che è estensione e pensiero, cioè l'indifferente del differente: quindi i due ordini reali ed ideali sono identici. Spinoza è monista, perchè nega la differenza tra l'ordine delle cose e quello del pensiero identificandoli nella necessità della natura divina colla natura creata. La finalità non ha più luogo come volontà libera, o divina od umana, perchè la necessità invade i due ordini; come nell'uomo il psicologico col fisico, così in Dio l'essenza coll'esistenza. Il meccanismo in altri termini fa le prime pruove in Dio, per riuscire più vittorioso nell'uomo.

E la morale che contiene il concetto del fine, è tutta metafisica, anzi è trattata colla regola matematica perchè dominata dalla necessità. Quella corrispondenza tra il cervello e le sensazioni che i materialisti cercarono di stabilire in appresso, si trova nella Spinoza sotto l'aspetto iperfisico nella sostanza causale. Perchè in Spinoza prevale il concetto mec-

Digitized by Google

canico sul finale? per il concetto della sostanza stessa, la quale sebbene metafisica, è dominata dalla necessità della causa attiva: e la sua azione non può essere misurata che dalla matematica che esclude ogni finalità. Il Dio di Spinoza non è causa trascendentale, ma *est omnium rerum causa immanens;* quindi l'animazione di ogni cosa. Questa immanenza occultava il problema della coscienza stessa e del meccanismo, contenendo l'equivoco della causa reale e della finale; ma colla prevalenza della necessità introdotta nella operazione divina, cadeva ogni libertà in Dio e nell'uomo. Ciò che Spinoza ruba alla considerazione della scienza, è il fatto della coscienza che accompagna il concetto del fine, il quale è detto *humanum figmentum,* perchè la coscienza è totalmente sparita. Il Dio di Spinoza differisce da quello di Hegel, come la causa reale dall'autocoscienza. Ridotta in prima la coscienza divina alla necessità meccanica, anche la coscienza umana è modo della divinità. Il concetto della libertà, *quae a se sola ad agendum determinatur*, non si riferisce che alla natura in genere, non alla umana, che è dotata di coscienza. Differisce dalla libertà di Kant, come la necessità meccanica dalla necessità morale: questa comprende il dovere che è la sua vita, quella converte il dovere in necessità bruta. Spinoza doveva meglio definire il concetto della libertà colla differenza specifica della coscienza della necessità.

Cartesio ponendo una opposizione tra il corpo e lo spirito, non trova una via di congiunzione tra la necessità e la finalità. La metafisica è disgiunta dalla fisica, come la coscienza dalla impenetrabilità della materia. Quindi a Dio è da attribuirsi la origine del moto, ed alla immutabilità divina le leggi della natura. La materia è dichiarata passiva: e la divinità come

Digitized by Google

volontà personale dava origine alla finalità proscritta dalla matematica. Spinoza avvicina, quanto più può, la *cogitatio* e l'*extensio*, la finalità e la necessità, col predominio dell'ultima. A questo tentativo Leibnizio si oppone restituendo il dominio delle cause finali sulle fisiche. Che sè è vero che una differenza notabile si nota tra la finalità antica e moderna nella preformazione che antecede le cose e nella subordinazione della causa efficiente alla finale, mentre Spinoza ritrova nella prima la ragion sufficiente della cosa stessa, non dobbiamo credere che Leibnizio abbia interamente riprodotta l'antica dottrina della finalità, senza che questa si riferisca alla coscienza. Nel vero, la preformazione che è guida della causa meccanica non è l'idea platonica, o la forma astratta per Leibnizio, ma è la pura rappresentazione sia conscia, sia inconscia che costituisce l'essenza della monade. Ovvero dando al corpo per essenza l'anima, ossia la rappresentazione interna, egli ritrova nel corpo la ragione sufficiente del suo indirizzo nelle operazioni. Leibnizio intellettualizza la natura colla internità della rappresentazione data alla monade: Spinoza invece tenta ridurre la mente in prima sotto la regola della necessità. Per questi tutto è moto procedente dalla causa unica attiva: per quegli tutto è indirizzo di moto procedente dalla rappresentazione. Il tentativo in entrambi è la sparizione della differenza tra spirito e corpo: come in Spinoza l'unità dell'estensione e pensiero corre per tutta la natura, così per Leibnizio il corpo è incorporeo, la natura è immateriale mercè la diffusione della rappresentazione, fuori di cui niente vi è. Per entrambi bisogna muovere o dalla prima causa, o dalla prima monade, alle quali va ascritto o l'ordine come necessità, o l'ordine come mentalità. L'ordine delle cose è lo stesso del-

Digitized by Google

l'ordine delle idee per tutti e due: ma colla differenza che le cose sono fenomeni per Leibnizio e la realtà sono le rappresentazioni, mentre per Spinoza le cose esterne sono causa delle rappresentazioni per il corpo. Per il primo tutto è anima di cui il corpo è fenomeno: per il secondo tutto è corpo di cui la coscienza è fenomeno. Entrambi risolvano il nuovo problema del commercio tra l'anima ed il corpo mercè una teoria cosmologica universale, l'uno universalizzando l'anima, l'altro universalizzando il corpo. La morale libertà è perciò un concetto altamente metafisico sparso per tutta la natura. Leibnizio amplifica il miracolo, come Spinoza lo annulla totalmente dalla natura. Per l'uno il mondo è ottimo dei possibili, come dipendente dalla saggezza divina: per l'altro tutto è processo necessario, non dandosi contingenti. Mentre Leibnizio restituisce il regno della grazia sul libero arbitrio, Spinoza naturalizza la libertà. Era la finalità immanente, equivoca per sè stessa, che in Spinoza prende la forma di causa meccanica, in Leibnizio assume l'aspetto di causa mentale. Questi deve decidersi tra Democrito ed Aristotele e pende per il secondo; quegli tra i due aspetti della dottrina cartesiana e si decide per il meccanismo.

Tutti e due sono i fondatori di nuove scuole moderne intorno alla finalità la quale si riferisce al problema psicologico esclusivo, o spiritualistico, o materialistico. Ma in modo tutto nuovo però, perchè il fondamento comune è il monismo, o idealistico o realistico. Perciò da Leibnizio si passa ad Hegel o ad Haeckel, come da Spinoza si passa a Schelling o ad Hartmann. È sempre la finalità immanente che invade tutta questa schiera di filosofi, e che li pone nella impossibilità di risolvere il problema. Moto e sensazione, azione e mente,

Digitized by Google

realtà ed idea trovano nel concetto equivoco della finalità immanente un ponte di passaggio dal fisico al psichico, dal corpo all'anima. Ed il problema stenta ad essere risoluto; anzi si dice oggi che non si risolverà mai!

Memorabile almeno questo nella mia storia vorrei che fosse, che Kant, solo Kant non ha mai parlato di finalità immanente. La sua critica non poteva adattarsi a concetti equivoci: innanzi a lui non si presenta altro, se non il meccanismo nella natura, e la finalità nella morale, come cosa certa nell'esperienza esterna ed interna. In vero, Kant nella esposizione dei varî sistemi della finalità che presenta nelle antinomie della critica del Giudizio, non guarda che Spinoza ed i teisti, fra cui io intenderei Leibnizio più di tutti. Questi, dice, (Spinoza) vuole dare alla natura delle cose la ragion di scopo e chiama unità di subbietto quello in cui ineriscono le cose. Ma l'unità ontologica non è unità di scopo, la quale non nasce dalla unione delle cose in un subbietto, ma dal rapporto di causa che ha intelletto. Chiamare conformità ciò che è richiesto per essere una cosa e nissun altra, è gioco di parole nel luogo del concetto. E nella pag. 290 (1) osserva meglio: che Spinoza trasforma la unità di una quantità di sostanza congiunte conformemente mediante la dipendenza di cause in una nella inerenza in una. Cioè, egli vuol dire che Spinoza occulta lo scopo: cosa che non ha capito il Kirchmann che a pag. 75 (2) dice che Kant non ha giustamente compreso Spinoza, paragonandolo ad Hartmann. A Leibnizio riferire; ciò che dice del Teismo: che per essere giustificati a porre al disopra della natura la ragione del meccanismo in modo

(1) Della edizione di Benno Erdmann 1880.
(2) Erläut, zu K. K. d. Urt. 1882.

Digitized by Google

determinato, si dovrebbe provare per un giudizio determinante la impossibilità della unità dello scopo nella materia per mezzo del puro meccanismo. Ma non vedendo l'intima ragione di questo, non possiamo cercare nella materia un principio determinante di rapporti di scopi: e non restandoci che a giudicare di un più grande intelletto come causa del mondo, ciò è una ragione riflessiva, non determinativa operazione. Queste due critiche non sono tutte vere, ma nemmeno tutte false, come vedremo. La posizione di Kant è netta innanzi alla filosofia precedente, come Aristotele davanti i suoi predecessori. Vogliamo sapere la soluzione della questione tra Spinoza e Leibnizio che è la stessa di oggidì nella scienza? dobbiamo studiare Kant.

## VI.

## Kant.

Perchè la nostra esposizione storica termina con Kant, e non colla filosofia dei nostri giorni? Si può dire che un secolo di meditazione dopo di lui nessuno schiarimento apportò alla questione, ovvero si può credere che noi troviamo in lui la soluzione di essa? nè l'una, nè l'altra cosa. Noi non crediamo che Kant abbia data la soluzione teleologica, quale l'esige la scienza moderna, e nemmeno siamo persuasi che il lavoro posteriore sia stato tempo sciupato. Ma perchè Kant sta alle porte della vera filosofia dei nostri giorni, poichè il contrario ed opposto indirizzo nacque dallo sviluppo delle sue dottrine contenute nella soluzione che ei ha dato sulla finalità; gli è perciò, che ci fermiamo in lui intendendolo colla moderna filosofia. Non è con Kant che noi risolviamo la questione, ma

Digitized by Google

sopra di lui diamo la nostra soluzione. Imperocchè la nostra critica che ci avvia alla soluzione, piglia le mosse appunto da tutta la filosofia moderna svolta dopo il kantismo, che si riassume nell'idealismo e nel materialismo, ossia nel trascendentalismo idealistico e nel monismo realistico, appropriati alla lotta tra la finalità ed il meccanismo. Se uscendo da Kant pretendessimo risolvere la questione, ci troveremmo fuori del terreno critico storico che è il foco alimentare della nostra soluzione: noi avremmo dato una opinione che forse aggrava la questione, non una dottrina sicura che scioglie l'enigma della finalità. L'occhio critico deve saper trovare il terreno in cui può lottare non solo, ma vincere ancora: e poi, la pace deve farsi sul terreno stesso della battaglia.

Ma è proprio la questione stessa che non ci permette di uscire fuori del kantismo. Imperocchè chi mai potrebbe riprovare il nostro indirizzo? non credo un hegelliano: ma molto meno un evoluzionista. Ma Kant non è autore sospetto ai naturalisti, i quali tutti oggi gli fanno buona cera. Esso può dirsi il vero tipo di filosofo moderno per la vasta cultura classica e scientifica specialmente che aveva nelle scienze naturali. È il nuovo Aristotele perciò.

Nella teoria del cielo la quale da Herschel e Laplace fu portata alla universale conoscenza, egli spiega la meccanica evoluzione del mondo dalle universali leggi di natura per le due forze semplici di attrazione e di ripulsione. Nell'infinito spazio della elementare vaporosa materia, in un luogo, è avvenuto un addensamento: e non essendovi preferenza alcuna, vi era un punto centrale che nasceva dall'addensamento stesso: e di qui a poco a poco i mondi ed i suoi ordini nacquero. Milioni di secoli sono passati, prima che

Digitized by Google

si fosse formata la natura che abitiamo, e più lungo periodo passerà prima che la natura ritorni nel caos. Altri mondi si formeranno: la creazione non è avvenuta in un attimo, nè è mai compiuta; principiata una volta, non cessa mai. Ma Kant così innanzi negli studi dell'astronomia e fisica terrestre, confessa che non si può dire, come nella meccanica, datemi la materia ed io vi fabbricherò un rospo. Ciò non ostante confessa la dipendenza dello spirito e corpo dalla materia, e che le proporzioni della distanza della materia dal sole adducono certe relazioni nella determinazione di quella. Non ostante l'infinita distanza che è tra il pensiero ed il moto della materia, è certo che l'uomo che ha le rappresentazioni mediante il corpo nell'anima dipende dalla proprietà della materia con cui il Creatore l'ha congiunto. Nella geografia fisica si trovano dottrine della selezione, adattamento ed ereditarietà. La storia della natura, osserva qui, comprende ciò che è avvenuto di una razza in tutti i tempi, va col mondo, e non è più giovane di lui, come la geografia che osserva quello che è adesso. Nell'anno 1763, scrive su l'unica possibile prova dell'esistenza di Dio, ove non vuole che la natura si tratti a capriccio, e che si ricorra subito a Dio non conoscendo le leggi meccaniche, aumentandone il numero senza necessità. Nel regno organico, in un animale una sola disposizione ci può spiegare tante capacità. Ma non crede che colle leggi meccaniche si possono spiegare le organiche: non sa decidersi per l'occasionalismo circa la produzione delle specie, nè per la teoria dell'evoluzione; perchè la differenza sta solo sul *quando*, cioè se ad ogni momento, od alla prima creazione. La fisica può cercare quanto vuole colla catena delle cause meccaniche, che si rompe sempre sul primo principio. Nella relazione sulla diffe-

Digitized by Google

renza tra la struttura dell'uomo e dell'animale, un discorso accademico tenuto dal Moscati a Pavia, prova che l'uomo è intimamente nato fatto a camminare a quattro piedi, come ogni animale, e mostra i mali che nascono dal camminare a due. Nell'antropologia viene a dire che l'uomo è animale razionabile e può diventare razionale; che si crea il proprio carattere e si perfeziona secondo gli scopi: un primo uomo perfettamente formato non è mai esistito (1).

Con questo filosofo naturalista noi possiamo trattare la questione del fine, perchè non è un retrivo cocciuto metafisico. Non parlo degli idealisti i quali in alcune sue pagine hanno trovato il modo di alzar castelli in aria. Solo noterò di sfuggita, che Kant che sapeva tanto le scienze naturali, non ne faceva mostra nella metafisica, come gli evoluzionisti moderni, perchè ei credeva in questa dover trattare dei risultati della scienza, e discuterli.

Non è vero che la critica del Giudizio sia da riputarsi come un'opera più debole di Kant, perchè ciò che vi si trova, è il risultato non solo dei studi naturali fino ai suoi tempi, ma soprattutto delle due critiche precedenti. S'intende che io noto ciò per quello che si riferisce alla finalità: al più si potrà stimare meno originario ciò che risguarda la estetica. Tutti hanno riconosciuto la poco felice unione di due concetti diversi, il bello, ed il fine stretti insieme da Kant per l'idea equivoca della conformità (2). E da questa stentata unione si può capire sino a qual punto sia vero ciò che dicono

(1) Per il resto vedi F. Schultze, Kant e Darwin, 1875.

(2) Schopenhauer la dice *barocca* pag. 630, p. 1. Lo Stadler osserva a pag 25, che se a questa unione si dà più peso che ha posto Kant, si ignora il valore dell'opera. K. Tolcol. 1874.

Digitized by Google

gli storici ed anche Kant, che questa terza critica sia il punto di unione della teoretica e della prattica. Ciò si riferisce propriamente non all'estetica, ma alla pura e semplice teleologia la quale non si può intendere nè apprezzare senza la critica della ragion pura e la critica della ragion prattica. Kant non poteva esprimersi meglio, quando dice che questa critica contiene un concetto atto alla congiunzione della natura colla libertà. Vale a dire, che il concetto del fine ci porta dalla natura considerata idealmente nella ragion pura alla natura umana considerata nella ragion prattica. Perchè veramente il fine ha un lato ideale ed entra nella metafisica; ma ha un lato importantissimo ed è il più vero suo proprio, la morale. La quale senza la base della natura è un astratto, e genera deliri ascetici poco dissomiglianti dai deliri metafisici trascendentali.

Se noi tenghiamo presenti le due critiche di Kant, non possiamo negare, che la intenzione di lui soprattutto era di sollevare alla considerazione l'azione dello spirito tanto depressa dal materialismo e sensismo. Questo mettere in evidenza la elaborazione della intelligenza nei fatti intellettivi della conoscenza veniva coronato dall'attività somma della volontà nel compimento del dovere. Perlocchè il suo apriorismo della ragion critica detenuto ancora dalla esperienza, si sollevò molto più alla vista nell' imperativo categorico, che è l'apogeo della libertà morale.

Nella critica della ragion pura si mostra meno l'attività dello spirito, perchè le forme di esso sono condizionate dai fenomeni. La stessa attività sintetica della coscienza che dà al gruppo delle sensazioni la forma d'intellettività, è condizionata dalla esperienza. Perciò lo spirito più che costruttore della conoscenza, ne è l'ordinatore: quindi il valore di essa

Digitized by Google

è puramente regolativo, in quanto che la sua azione è piuttosto ordinatrice dei fenomeni: non ci è la menoma ombra di vera creazione della conoscenza. Ecco la grande aberrazione dell'Hegelianismo rispetto alla ragion pura. L'intuizione intellettuale rimane come un ideale inconseguibile da noi in quanto uomini, perchè limitati alla conoscenza dei fenomeni. L'intelligibile rimane come formale solo, non come reale secondo l'Hegelianismo. Anzi Kant perchè vero iniziatore dello studio della coscienza nega ogni valore reale della conoscenza; la metafisica è stata già distrutta dal kantismo, ed il positivismo non è stato il primo a negarla.

Il trionfo della vera attività dello spirito non gli spettava in questo regno della conoscenza, ma nel dominio del dovere. In più luoghi della ragion prattica Kant ne à mostrato la differenza dalla critica della ragion pura. Siccome, ivi dice, non si può pensare senza le categorie, le quali sono matematiche e dinamiche, è chiaro che l'incondizionale non si può trovare nel tempo e spazio, mentre in quelle della causalità e della necessità l'incondizionale è sempre indeterminato. Ora questo incondizionato non si trova nell'esperienza, perchè la causalità libera è nel mondo intelligibile, ove è determinantesi. Invece, non si può dire lo stesso della categoria della necessità, la quale accenna ad un essere fuori di noi, ammenochè non volessimo trasportarci in un mondo in cui niente ci è dato: mentre ciò è possibile solo rispetto al nostro proprio soggetto, in quanto si conosce determinato per la legge morale in virtù della libertà. La nostra ragione per la legge prattica si conosce essa stessa, e conosce l'essere che ha coscienza di questa legge (la nostra propria persona) come appartenente al mondo intelligibile; determina il modo della sua propria

Digitized by Google

attività. Kant solo nella ragion prattica, solo nella libertà si trasporta nella cosa in sè; perchè questa vaga nella metafisica, nella morale gli appare determinata per la intrinsecità della legge alla libertà. Il concetto di causa che nella metafisica è regolatore dei fenomeni, nella morale è trascendentale, perchè è l' unica e sola azione, *sui generis*, dello spirito. Quando noi giudichiamo secondo la legge di causalità, (dice altrove), l'intuizione sensibile ci offre subito uno schema per l'immaginazione. Ma qui non si tratta d' uno schema di un caso che succede dopo la legge, ma dello schema della legge stessa, perchè la proprietà della volontà di essere determinata unicamente dalla legge, indipendentemente da ogni altro principio di determinazione, importa un concetto di causa tutto diverso dal legame naturale di effetti e cause.

Ma quale è la ragione, onde Kant divorzia tanto dalla metafisica? è il fatto solo, che la ragione, essa stessa, si dà la legge morale, non deducendola da nissun movente esterno od interno; per cui ella si pone come potenza liberamente determinantesi. Qui essere e pensare è la stessa cosa. Ecco lo sbocco dell'idealismo trascendentale (1). Ma che cosa è in fine questa etica libertà, che Kant solleva fuori del mondo sensibile? è la coscienza pura del dovere. O dovere! parola grande e sublime, dove trovare la tua origine! Essa non può essere che la personalità, cioè la libertà ed indipendenza dal meccanismo della natura. Tutto nella creazione può essere considerato come mezzo: l'uomo solo è fine in sè. Perciò

(1) Il quale se è stato inconseguente verso la critica della ragion pura, non si può dire egualmente verso la ragion prattica: perciò il concetto del bene e della libera volontà dichiara l' Hegelianismo un vero Eticismo kantiano; sebbene spesso Kant tentenna fra la libertà formale e la libertà assoluta.

Digitized by Google

l'uomo non può essere sottoposto a nissun fine che non sarebbe possibile per la legge derivante dal soggetto che fa l'azione; epperò non può essere trattato come mezzo, nemmeno rispetto alla volontà divina. Parole d'oro sono certamente queste: ma non valeva la pena di trasportarsi tanto oltre dal meccanismo della natura. Tutto ha un prezzo nel regno dei fini, dice nel fondamento della metafisica dei costumi, od una dignità. Ciò che non ha prezzo e non ha equivalente, è ciò che ha dignità. La natura ragionevole si distingue pel fine a sè stessa. Questo fine è la materia della buona volontà; ma come la volontà assolutamente buona non guarda nissun fine, altrimenti sarebbe buona relativamente, il fine non è una cosa a realizzarsi, ma è fine esistente a sè stesso. Questo fine non è che il soggetto di tutti i possibili fini, il quale è il soggetto di una volontà assolutamente buona. Questo è ciò che costituisce l'autonomia, cioè il darsi la legge a sè stesso il soggetto (1). Il concetto del fine morale riposto nella coscienza del dovere per dovere ha tanto esaltato Kant, da spezzare il giro delle cause meccaniche, da fargli fare un salto nella natura, ponendo l'uomo come creatura morale fuori del suo regno. Ed invero, il contrasto tra la libertà e la necessità che gli si presenta nelle due critiche, lo risolve dividendo il giro della natura dal regno della soprannatura, cioè a dire tagliando il nodo della questione, ma risolvendola punto. E Kant si accorge di non averla risoluta bene (2). Al

(1) Perciò Kant definisce la volontà la facoltà dei fini; e nei principii metafisici della morale: la morale è il sistema dei fini della ragion pratica pura.

(2) La filosofia morale antica fu travagliata dal problema del male, perchè il bene fu oggettivo; la moderna invece è travagliata dalla li-

Digitized by Google

proposito di quelli che intendono la libertà come un corpo nell'aria che non ha forza esterna ma interna, osserva nella R. prattica che non è qui questione di sapere, se i principî della libertà vengono dall'istinto o dalla ragione, perchè anche le rappresentazioni sono cause determinanti. Anche la libertà psicologica è necessità; mentre la legge morale che la suppone, è fuori tempo e spazio, come la libertà. Si potrebbe predire l'azione di un uomo, come l'ecclissi del sole, se non si conoscesse per concetti razionali, avendo di un soggetto un'intuizione intellettuale. Conferma perciò la idealità del tempo e spazio nella esistenza delle cose in sè, perchè la libertà sia scevra da ogni determinazione necessaria empirica.

Noi non stiamo a dire le contraddizioni che ci sono in quelle pagine: basta dire che Kant confessa che il rapporto tra le azioni nostre come fenomeni ed il sostrato intelligibile che è in noi, è *inesplicabile*. Per cui può dirsi che il concetto della libertà è un vero asilo d'ignoranza, come vedremo essere egualmente quello del fine nella critica del Giudizio. Come la libertà è possibile, come si può rappresentare questa specie di causalità: è ciò che non si vede, dice Kant; è un postulato della pura legge morale. La ragione è autorizzata a supporre i tre postulati: e ciò nella prattica, non nella speculativa, in cui sarebbero regolatori principî, mentre in

bertà che mal si accorda colla necessità di natura. Imperocchè il bene ed il male non deve essere punto determinato anteriormente alla legge morale, notò bene Kant. Ma se egli risolve la questione antica, solo un più esatto concetto della natura psichica ci pone in grado di risolvere la moderna. L'errore di Schopenhauer è di sottrarre la libertà dalla causalità, come volere libero: quello di Kant è di sottoporre il fenomeno alla libertà come cosa in sè. Il volere del primo e la libertà del secondo sono fuori la natura.

Digitized by Google

quella sono costitutivi. I concetti di Dio, della libertà ed immortalità sono impossibili nel mondo fisico, possibili nel mondo prattico: sono *ipotesi* nella speculativa, *postulati* nella morale. L'idea d'un ordinatore nell'ordine morale è una *fede razionale pura prattica*.

Noi vogliamo notare una sola cosa interessante alla nostra discussione, che ci si presenta nella morale di Kant. La libertà non è una pazza dea sottratta all'impero della necessità: anzi essa nasce dalla legge morale che è la più grande necessità, anche quando nissun caso dell'esperienza la mostri. È una necessità di ragione la legge: e la libertà vi si conforma. Ed in quanto la volontà si determina per sè stessa, cioè per la legge, si ha la vera autonomia che costituisce la dignità di fine. Io domando: donde Kant ha appreso questo ideale della libertà, se non dal meccanismo della natura? Egli dice l'autonomia *natura archetypa*, ed il mondo sensibile natura *ectipa* in quanto è copia; ed altrove che il meccanismo della natura ci serve di *guida* nel concetto della libertà. Dunque possiamo indagare il segreto di Kant. E quale era? Io credo che l'ambizione di quest'uomo nella morale era di essere quello che fu Galileo nella fisica. Costui restituisce il moto alla natura e la nobilita: Kant restituisce alla libertà la legge morale: autonomia della natura, autonomia dello spirito. Ciò che è la matematica alla natura, è la legge di ragione allo spirito libero; intrinsicità del moto retto dalla matematica alla natura, intrinsicità dell'imperativo categorico alla volontà. Sotto questo punto di vista Kant è più grande nella morale che nella speculativa. Solo però ha egli esagerato, e troppo, per avere ammesso l'ordine morale fuori quello della natura; la libertà quantunque ne-

Digitized by Google

cessaria e nobile perciò, rompe il giro delle cause meccaniche, mentre potrebbe esserne una specificazione. Il regno dei fini è il regno dello spirito, dice lui: ma nella natura non ci sono mezzi; i mezzi sono già per lo spirito. Perciò l'esaltazione dello spirito sulla natura dipende dall'avere già storpiata la natura considerandola come mezzo. La subordinazione della natura allo spirito è mal fondata perciò: e la natura lungi dall' essere una *copia* dell'azione morale, ne è il tipo vero. Perchè l'azione morale fatta per nissun movente estrinseco, per cui il fine è nello stesso agire morale, è una vera immagine dell'agire della natura che opera per necessità. La necessità di ragione non è punto diversa dalla necessità fisica: perchè questa è razionale non meno che quella; e Kant vuole la legge morale di tale necessità, anche quando l'esperienza non la mostri.

Con queste nozioni che Kant aveva nelle scienze naturali e morali si è già spianata a noi la via per comprendere la critica del Giudizio; bisogna vedere come le concilia.

## VII.

### Analisi della critica del Giudizio.

Una chiara comprensione della critica del Giudizio ci può avviare solo alla soluzione del nostro argomento; e debbo dire sinceramente che non ho trovata perfetta nè la ricerca dello Stadler, nè gli schiarimenti del Kirchmann. Kant non ammette la finalità trascendente (molto meno la immanente), nè l'esclusivo meccanismo. Già lo Schopenhauer ha osservato che egli ha aperto la nuova strada al *non dabatur tertium* fra De-



Digitized by Google

mocrito od il meccanismo, e l'intelligenza od il teismo (¹); sottraendo a questo il fondamento, ed a quello notando l'opera propria dello spirito. La critica del Giudizio si compone di due parti: e la seconda tratta della conformità e dello scopo; cioè quella è ideale, metafisica, avente relazione colla prima critica, e questo è prattico, morale, riferentesi alla seconda critica. Quindi essa tende ad appianare il vuoto tra le due critiche, in quanto esamina il risultato delle scienze naturali e consolida il fondamento delle scienze morali. E la nostra soluzione che nasce dall'analisi di questa critica, deve esser duplice rispetto alla finalità nella natura ed alla finalità nell'uomo; ma nella sua duplicità è una in sè, in quanto noi risolviamo la questione del meccanismo e della finalità. La storia infatti, ce l'ha presentata sempre sotto il doppio aspetto, la natura e l'uomo, prevalendo più spesso la prima, è vero; ma sottintendendosi sempre l'uomo che ne era per dir così l'architetto per fino nella invenzione della divinità. E chi volesse trattare le cause finali morali separatamente dalla metafisica, si avviserebbe molto male; poichè non intenderebbe bene, come la questione del fine morale s'intesse con quella del fine nella natura. Imperocchè la dipendenza delle cause finali dall'aspetto morale deriva già dallo stesso concetto umano od analogia umana che opera per fine: il quale per quanto speculativo si voglia, è sempre morale per sè, perchè la coscienza del fare è la etica libertà, come l'azione pura del fare è la necessità di natura. Quindi l'utile od il bene sono stati i dettami della creazione. E quanto più si restringe e si assottiglia il fine nella natura sino ad annullarlo quasi, tanto più risalta il fine morale ristretto al solo uomo.

(¹) Pag. 608 K. d. K. Phil. IV. ediz.

Digitized by Google

La conformità presso Kant può essere di tre specie: o è formale ed è la corrispondenza della natura nella sua diversità ad un lavoro logico: o è estetica e si riferisce al subbiettivo sentimento del gusto nel quale predomina la inintenzionalità; o finalmente è obbiettiva ed è la organica e si confonde coll'organismo. Di modo che la formale e la organica è esclusivamente teoretica. La conformità estetica è un' idea forzata ed innaturale: il telegrafo e la ferrovia contengono la conformità, ma non sono il bello. La conformità obbiettiva è l'organica, perchè si riferisce non a tutta la natura, ma ad un solo obbietto. Lo Stadler ha mostrato a chiare note la relazione della conformità organica colla formale (1). Perchè l'organismo che considerato nelle sue parti ci si presenta come un tutto cui sono dirette le parti, ci offre l' esempio di uno scopo in natura: esso è un esempio in piccolo della natura nel tutto. Vale per ciò per lui di essere anche regolativo e subbiettivo, come il giudizio della conformità formale. Kant si è mostrato in questa ultima opera conforme allo stato della scienza dei suoi tempi. Per l'inerenza della forza motrice alla materia la formazione delle cose succede pel puro e solo moto l'impero delle cause meccaniche si estende anche all'organismo. Solo non posso tralasciare una osservazione al Kirchmann il quale dice che il principio della lotta per l'esistenza di Darwin spiega tutto: epperò la critica del Giudizio rimane come opera storica (2). Adagio: noi possiamo dire che l' organismo può essere spiegato senza la finalità, meccanicamente. Ma la questione del fine non è sciolta da una legge che involge lo stesso fine, come egli non vede. La lotta per l'esistenza aggrava la

(1) Vedi K. T. cap. IV.
(2) Vedi pag. 71. Erläu zu K. Krit. d. Urt.

Digitized by Google

questione, anzichè scioglierla. E lo stesso Kirchmann ammettendo l'animazione dell'atomo, mi pare che estenda la finalità di là dall'intelletto, cosa che Kant gli proibisce. La scienza moderna quasi giovandosi del precetto kantiano di estendere il meccanismo per quanto è possibile, non sente la necessità d'invocare l'idea dello scopo nell'organismo, e concordando pienamente con lui che lo scopo è un fatto umano relativo, se ne sbarazza.

La conformità formale: ecco l'importante contenuto della critica del Giudizio. Essa abbraccia la totalità dell'esperienza ridotta all'unità: e siccome contiene nel suo seno i dati particolari che sono accidentali, così la sua unità è eminentemente formale, è un mero lavoro riflessivo che nulla decide delle cose; ma è indispensabile all'economia del nostro intelletto. È un lavoro della ragione, non dell'intelletto propriamente, il quale secondo Kant è la condizione immediata d'una possibile esperienza. Quindi l'intelletto determina colla categoria l'esperienza, mentre la ragione sistematizza l'unità delle esperienze: ecco perchè la conformità non è categoria, ma appartiene alla ragione. Questa conformità formale è stata dal Trendelenburg e dall'Hegel riferita alla seconda idea della ragione, cioè all'incondizionato; dallo Stadler con acuta riflessione riportata all'ideale della ragione (1). Ma sì nell'uno che nell'altro senso, ai quali la critica del Giudizio spesso si riferisce in diversi luoghi, non si cambia punto il valore di essa, che è di non contenere quella necessità obbiettiva che si trova nella categoria. Perchè questa unità sistematica è le collezione di tanti particolari i quali

(1) II. cap. K. Teleol.

Digitized by Google

sono accidentali, perciò essa è un lavoro riflessivo, non determinante la cosa punto: ovvero è un' idea possibile questa conformità, epperò è scopo, non un' idea reale che sarebbe necessità. Qui sta l' errore vero che lo Stadler non ha saputo indovinare. L' accidentale per Kant che cosa è? il potere essere questo o quello: e che significa ciò? avere levato un dato dell'esperienza dalla catena delle cause meccaniche, perchè solo in tali condizioni è un possibile. Il possibile è ciò che è tolto dalla condizionalità, è vago, astratto che non si dà in natura: epperò lo ascriviamo alla mente. È giusto; ciò che è della mente, ad essa appartenga: ma è ingiusto pretendere che sia in natura in una forma simile alla mente. Dunque accidentale non ci è in natura: ed il supposto della mente umana, o divina (non importa) che lo determini, è falso. Nè Kant è d'avviso contrario in riguardo allo subbiettività di questa conformità. Ma dove sbaglia, e di molto? nella sorgente da cui scaturisce la conformità, cioè nel considerare l' accidentale in natura ove non c'è, e questo supposto falso coprirlo col concetto del fine: senza avvedersi che questo sottoporre al concetto del fine l'accidente stesso vale determinare ciò che in natura è di per sè determinato, ma non vagamente. Nasce da ciò che egli sottordina la causalità al fine, locchè è il più grave errore. Perchè questa sottomissione? perchè il giro delle cause meccaniche non può mai essere colmato: cioè perchè noi non troviamo in natura l'incondizionato, dobbiamo intromettercelo di nostro proprio conto? Ma è un bisogno della ragione la quale è spinta a porre ciò, di cui non ha trovata la menoma ombra in natura. E perchè il lavoro riflessivo non deve inspirarsi sul dato intuitivo fenomenico legato dal meccanismo, ed abbandonando questo,

Digitized by Google

deve trasvolare in un campo vago ed indeterminato? Il Trendelenburg dice: ciò che Kant concede con una mano sulla ricerca dello scopo tanto ampio, lo toglie coll'altra, lasciando apparirlo come un barlume che distendiamo sulle cose senza che questa luce sia vivificante (1). Si potrebbe osservare meglio ciò che Kant concede al meccanismo con una mano, lo sottrae coll'altra, in quanto sottopone quello allo scopo come un *mezzo*, come *organo* di una causa intenzionale. Che lo Stadler si sfiati ad addurre passi della critica del Giudizio, i quali mostrano la necessità del meccanismo, e la insufficienza della teleologia a spiegare la natura, a che giova? Anche quando Kant non vuole che la congiunzione del meccanismo colla finalità importi che uno sia posto nel luogo dell'altra, la conclusione non si evita: ed è la sottomissione del meccanismo alla finalità. E ciò, dice Kant, non perchè sia impossibile fare incontrare il meccanismo colla finalità, ma perchè è impossibile a noi come uomini: richiedendosi altra intuizione sensibile e la conoscenza dell'intelligibile sostrato della natura, da cui potrebbe darsi il meccanismo dei fenomeni secondo particolari leggi. Dunque è un asilo d'ignoranza lo scopo, soggiunge l'Herbart: parola troppo dura; ma per quanto la mitighiamo, si è costretto sempre a dire che il meccanismo deve essere coperto dalla ombra del fine. Lo Stadler non si avvede che questa sottomissione del meccanismo allo scopo è una vera sostituzione; perchè il meccanismo ci stanca, e la nostra ragione copre quello che non sa col mantello del fine. E siccome il fine non nasce dal meccanismo, è la vera espressione di quello che non si sa.

(1) Ricerche logiche.

Digitized by Google

Ma la causa per la quale Kant nega l'impero del meccanismo, è in lui stesso: egli ha alterata la ragione non rendendola fedele alle cose. Perchè in queste pone l'accidentalità che non hanno? perchè uscendo dalla strada del meccanismo, vola nel possibile? Ed è appunto il possibile il nido della finalità, la quale determina ciò che lasciato come possibile sarebbe in preda al caso. Lo Stadler perde il tempo a difendere Kant contra l'Herbart, senza avvedersi che egli ancora pone il concetto come superiore all' oggetto, epperò come non determinante questo. Il nostro conoscere, dice Kant, è sensazione ed intelletto, intuizione e categoria: la ragione congiunge insieme il reale ed il possibile, da cui nasce non un necessario, ma un possibile conoscere: e lo scopo che è la unione del concetto e della intuizione rimane come un possibile probabile regolativo giudizio che non si può convertire in meccanismo cieco .od illuminato, perchè il possibile non combacia perfettamente col particolare. E così anche della libertà la quale segna l'essere dovere, non l'essere nella morale: perciò il precetto è regolativo. Kant non consegue nè il meccanismo nella teleologia cui aspira, nè il determinismo nella morale, che vorrebbe, se non fossimo uomini. Dobbiamo parlar chiaro? dunque la libertà è un peggioramento dell'umanità, come la finalità è una imperfezione di conoscenza: e ciò fa il più grande onore a Kant. Ma è lui che si è messo in questa falsa strada. Il particolare si sottrae alla causalità, perchè come possibile può non essere, cioè in quanto è messo nella cornice del concetto. Kant aspira al meccanismo nella critica del Giudizio, ed al determinismo nella ragione prattica; ma non può, perchè accetta il possibile, e la libertà stessa come un possibile ancora. Quest'astratto possibile gli fa spezzare

Digitized by Google

nelle mani la corona del suo gran merito. Imperocchè la libertà per lui è il potere dell'essere-dovere, ed il fine è il possibile del dover conoscere; cioè, un possibile che come tale è contraddizione, perchè è impossibile. Tutti si sono disertati da Kant in questo punto, idealisti e positivisti: e non senza ragione. Invero, Hegel non riconosce la libertà nel senso kantiano; per lui è una vera necessità; nè la finalità si discosta dal meccanismo da segnare una via tutta differente. La libertà e la finalità sono l'intelligibile della necessità psicologica e fisica: esse sono state convertite in un meccanismo illuminato, l'assoluto dello spirito, nel trascendentalismo; e per l'opposto sono state ridotte ad un meccanismo cieco nel materialismo, in quanto lo spirito è evoluzione della materia. L'intelletto intuitivo kantiano fu tradotto o nell'autocoscienza, o nell'inconscienza: Hegel ed Hartmann. Ed ebbero ben ragione idealisti e materialisti di allontanarsi da Kant, appunto per renderlo più consequente a sè stesso; poichè il legame tra la materia e la libertà, tra l'ideale della conformità ed il reale scopo dell'uomo è la cosa più inconcludente di questa seconda parte della critica.

La conformità esterna in cui una cosa è per l'altra, e la conformità interna in cui si trova la possibilità dell'oggetto, aprono la via a Kant allo scopo morale. Di ciò che è sotto il dominio del meccanismo non si può dimandare quale è il fine; giusta e sana osservazione (1): ma siccome l'organismo è sottratto dal meccanismo secondo Kant, così non può meritare di essere scopo finale, perchè la sua conformità non è in lui

(1) Il Kirchmann vorrebbe far dire a Kant a pag. 82 dei suoi chiarimenti che l'inorganico serve all'organico. No: perchè nell'inorganico il meccanismo esclude ogni finalità.

Digitized by Google

stesso, e quindi è mezzo: invece se lo scopo dell'esistenza è in lui stesso, si ha non lo scopo, ma lo scopo finale. Ci è una ragione che il Kant vorrebbe far valere, per cui l'uomo è l'ultimo scopo: perchè egli è il solo che si fa un concetto di scopo ed un sistema di scopi. Ma anche la formica che si provvede nell'estate per l'inverno, opera per iscopo. Eppure egli sente benissimo la debolezza di questo ragionamento. Imperocchè l'uomo stesso nel regno della natura è sottoposto alle condizioni che lo fanno dipendente da altri scopi negli effetti delle sue azioni le cui idee lo determinano. Lo scopo finale è incondizionato: nella natura tutto è condizionato, non solo fuori di noi il materiale, ma anche in noi il pensiero, in quanto appartenghiamo alla natura. Lo scopo finale deve essere dipendente solo dall'idea sua. L'unica specie d'essenza che è fatta in modo che la legge da cui si determina, sia indipendente dalle condizioni della natura, è l'uomo come noumeno, la libertà, alla quale tutta la natura è subordinata teleologicamente. Quale è il progresso che fece Kant dalle due critiche a quella del Giudizio? è ben poco. Eccolo nella 77 nota. L'umano intelletto distingue il possibile dal reale nelle cose; locchè non avverrebbe, se il nostro intelletto fosse intuitivo. Dal possibile non si può concludere il reale, ciò vale solo per l'umano intelletto. La ragione non può accettare l'incondizionato realmente esistente: esso è una necessaria sua idea, ma è un concetto problematico, inconseguibile per l'intelletto. Ecco perchè i suoi principî sono regolativi, non costitutivi. Così la ragione presuppone, nel campo prattico, l'incondizionata causalità, la libertà, in quanto è conscia della legge morale. Ma perchè l'azione morale fisicamente è accidentale (cioè, ciò che necessariamente deve avvenire, spesso

Digitized by Google

non avviene), dipende dalla subbiettiva proprietà della facoltà prattica che la ragione esprime questa necessità non per l'essere, ma per l'essere dovere. Cosa che non avverrebbe, se la ragione fosse senza sensibilità. Il principio morale è regolativo, perchè non determina obbiettivamente la libertà, ma dà la regola dell'azione morale secondo quell'idea.

Questa nota appartiene alla soluzione delle antinomie della teleologia: e solo da essa, dice contro coloro che negano l'uomo essere l'ultimo scopo, si vede che per quanto sia audace il meccanismo, non possiamo uscir fuori della limitazione dell'intelletto: e che nel soprasensibile principio della natura si può rappresentare la congiunzione dei fenomeni stessi coi loro principî riferita ad un soprasensibile sostrato, per trovare l'unità di certe leggi che solo per lo scopo sono rappresentabili. Il contrasto fra la fisicoteologia e l'eticoteologia è fondato nello scopo della natura che è empirico ed inesaurabile, e nello scopo morale che è *a priori*. Kant quasi quasi si passa di Spinoza come negante l'autore della natura: ma come giudicherà, dice a pag. 304, del suo intimo scopo per la legge morale che egli venera? Kant che ha rigettato come grande naturalista la teleologia esterna in servigio dell'uomo, l'antropocentrismo, dice la creazione un deserto senza l'uomo come scopo finale. Egli che cerca il conforto dell'esperienza nello scopo intellettivo ovvero nella natura, accetta come dommatico lo scopo morale. Egli che rigetta l'analogia tra l'intelletto umano e divino, accetta il concetto di Dio come condizione dello scopo finale. Il merito solamente il quale sussiste nella libertà, non come membro della natura, può essere lo scopo finale del mondo, cioè il buon volere. La fisica può condurre ad una demonologia anche: la morale solo alla teologia la quale dà più *forza*

Digitized by Google

o più *ampiezza* alla moralità. Vorrebbe che lo scellerato fosse punito prima di morire, perchè non può accettare che tutto finisca nel baratro del caos della materia senza scopo. In altri termini, io ravviso in Kant un pieno sconvolgimento della natura tutta per il concetto della libertà. Eppure egli sospira il meccanismo non solo nella natura, ma anche nel santuario della coscienza morale. Imperocchè quell'intelletto intuitivo che vagheggia, fu il campo degli idealisti ove crebbe la libertà identificata colla necessità: l'autocoscienza è la più fedele interpretazione della critica della ragion prattica. E l'inconscienza, e la stessa teoria dell'evoluzione è il trascendentalismo rovesciato. Poichè la libertà come non ha luogo in quello, così nemmeno in questo. La conformità in questo ed in quello è identificata colla necessità, la quale è l'idea stessa che si svolge o consciamente, od inconsciamente. Kant osserva che nel puro meccanismo non ci è questione di fine delle cose, perchè secondo tal sistema si parla solo della fisica possibilità delle cose; e sarebbe sofisticheria pensarle come scopi, perchè o il caso, o la necessità rende vuota tal questione. Ma nello scopo come una specie di causalità intenzionale si pensa un intelletto determinato da obbiettive ragioni che sono scopo finale. Solo l'uomo, come libertà, è quello in cui si può pensare la legge della causalità col suo obbietto, che è il supremo scopo, o bene del mondo. Dunque nello scopo finale, o nella libertà non ci è scopo di sorta, così, come nel meccanismo: perchè una sola essenza vi è nel mondo stimata come scopo, e fatta in modo che la legge secondo cui si deve determinare lo scopo, sia rappresentata indipendente dalla natura e come necessaria in sè.

Da tutto ciò si vede che come il meccanismo è sostituito

Digitized by Google

dalla finalità, cosí l'uomo morale sostituisce l'uomo fisico intero. La morale dunque completa per Kant il regno fisico: la coscienza supera la natura: il fine solo morale subordina la causa meccanica. E quale è mai la conseguenza di tanto sconvolgimento? che la coscienza morale è vuota così, come la libertà è un vano suono fuori la natura di cui dovrebbe essere la coscienza. La felicità non è il primo impulso del dovere: la voce del dovere stesso non ha il presentimento del cuore.

Ora la forza della soluzione nostra circa il problema dei fini dipende da quest'analisi della critica del Giudizio, col cercare di rendere Kant più conseguente a sè stesso. Imperocchè, tenendo conto delle due scuole che sono nate dopo, il trascendentalismo che vuol superare il meccanismo, e l'evoluzionismo che nega la finalità, noi vogliamo trovare in mezzo a tanta controversia il riordinamento di esse intorno al kantismo. E la finalità morale che è totalmente spostata da queste due scuole, perchè addiventa o una pura metafisica campata in aria, ovvero un fatto che arricchisce il patrimonio della storia naturale, deve avere le basi nel meccanismo stesso della natura, come condizione assoluta della libertà. Accettando da Kant che la santità del volere è costituita dal fine dell'azione per sè stessa, noi cerchiamo il fondamento di questo tipo di moralità che è la sola cosa vera che ci rimane nella trattazione della teleologia. La quale se non serve alla teologia e molto meno alla scienza della natura, ridotta dalla critica al puro valore negativo, e ciò secondo i canoni della ragion pura, conserva tuttavia il suo pieno valore nella moralità soltanto, senza sconvolgere l'ordine naturale del creato.

*(Continua)*

PIETRO RAGNISCO.

Digitized by Google

# LA TELEOLOGIA NELLA FILOSOFIA MODERNA

(*Continuazione e fine*).

## VIII.

### Il fine metafisico.

Noi non abbiamo bisogno di uscire fuori di Kant per riepilogarci nella nostra storia, e per dare una soluzione, come complemento di questa discussione. Imperocchè la trattazione del fine se è argomento della natura e della libertà, è da risguardarsi non solo nella speculativa, ma anche nella morale; però come una dipendenza dalla natura, non come divorziata affatto da essa, secondo Kant. Ma per ben risolvere il fine etico, uopo è ben precisare quello nella natura in prima. L'errore di Kant è nato dall'ammettere due diseguali principii i quali debbono fornire due specie di prove diverse (1). E per quanto egli abbia bene osservato il fine nella natura essere come un fatto della riflessione, una prova *κατ' ἄνθρωπον*, solo la libertà esce fuori della natura per il fine morale. A noi tocca come epilogo e come scioglimento della questione non solo spiegare il fine nella natura in un modo più chiaro, ma eziandio coordinare il fine morale al cosmico, non subordinando questo a quello, ma invece reintegrando il regno del merito

(1) Pag. 333 della ediz. cit.

Digitized by Google

al dominio della necessità. E mi par ragionevole; imperocchè se è l'universale concetto che dà alla natura l'aspetto di fine nella speculativa, il quale s'ispecchia nel meccanismo stesso, l'universale della legge sotto cui si subordina la nostra natura umana, non ci permette d'uscire punto fuori di quella. Come riflessivo è il primo, riflessivo ancora è il secondo. Ma come quello è un possibile che nulla conchiude rispetto a Dio come causa intelligente; così questo è un possibile, la libertà, che nemmeno conchiude nulla verso Dio come fine morale. A chi dunque debbono restituirsi questi due possibili? Veggasi dunque che si tratta di rendere più consequente il Kant. Il quale osserva nell' ultima nota alla teleologia, che se si parla del primo motore, non si ha nissuna determinazione che ci faccia comprendere la condizione della possibilità del moto. La conformità poi del mondo per un intelletto non si sa come determinarla nemmeno, senza quelle condizioni proprie dell'intelletto che sono le intuizioni. Ora sono stati appunto questi argomenti l'oggetto della nostra discussione sulla finalità, nati dal doppio aspetto della forma aristotelica che è anima e mente. Che ci resta infine? la morale che esigge la teologia non per la legge che può essere senza di essa, ma per lo scopo finale: sempre però per analogia si è condotti alla mera possibilità della teologia. Kant rifiuta una teosofia ed una pneumatologia; ma non è persuaso che l'anima possa essere spiegata materialmente: ed il concetto del fine ultimo lo porta a qualcosa di fuori, ma solo in un modo tutto vago. Quindi rimane col possibile nella speculativa e nella morale. Rendere più consequente il Kant vale per noi restituire il possibile al reale, cioè restituire la libertà alla natura umana, restituendo l'ordine alla natura tutta. Kant è arrivato ad un

Digitized by Google

punto negativo sì rispetto a Dio, quale causa della conformità della natura, come rispetto all'anima spirituale, sì rispetto al meccanismo, come rispetto all'anima materiale. Perciò è stata inevitabile nella scienza la decisione posteriore o dello spiritualismo o del materialismo, o della finalità ideale o del meccanismo reale. Il problema morale, più di tutto, lo mette in guardia a non precipitarsi nel materialismo, mentre inclinerebbe al meccanismo nel problema generale del fine. Tale è il genuino senso della critica del Giudizio (1). Bisogna dunque per correggere Kant guardare più che altro, il problema dei fini sotto l'aspetto morale per levare ogni scrupolo dall'animo di lui. Ma come farlo, senza prima assodare bene il fine speculativo? Kant stesso è a noi d'esempio. La morale che non esamina bene il problema metafisico, cammina sui trampoli.

Il primo dovere del filosofo è di muovere da un principio determinato, perchè almeno si sappia di che si parla. Muovere o dalla mente assoluta o dall'atomo, o da Dio o dalla materia, a che giova? Sono essi due indeterminati che contengono il caso il quale è il negativo della conoscenza. L'uomo è produzione dell'atomo, si dice: senza riflettere che l'atomo stesso è una produzione negativa dell'uomo. L'uomo è produzione di Dio, si soggiunge dall'altra

(1) Il quale si rileva anche da ciò che dice a pag. 309. L'uso dell'autore del mondo è non per determinare la sua natura, ma il nostro volere; come nominiamo la causa dagli effetti senza determinare intimamente le proprietà di essi che ci sono cognite per esperienza: come diamo all'anima la locomozione senza apporre a lei l'attrazione, l'urto, il moto, unico modo onde conosciamo la forza motrice; così bisogna accettare il fondamento dello scopo morale finale senza dargli intelletto e volere: tanto più che nasce dal riflessivo non determinante giudizio.

Digitized by Google

parte, ignorando che Dio stesso è produzione dell'uomo stesso. Come si rompe questo giro vizioso? col richiamare il filosofo si limiti del sapere. Il materialismo è l'idealismo rovesciato, come l'idealismo è il materialismo compreso. L'uomo si nega e poi si afferma nel materialismo; come nell'idealismo si afferma e poi si nega. La negazione è opera dell'uomo, come l'affermazione. La negazione si deve spiegare come atto di chi la pone. E venendo alla questione teleologica: come i meccanici negano la finalità, se il loro più grande sforzo la riconferma? Perchè la più grande produzione, il pensiero è dalla materia, è un' opera finale. E quando gl'idealisti subordinano il meccanismo al fine, non vedono che la materia è il supposto meccanico del pensiero. Come dunque non può negarsi la finalità dai meccanici, così non sta la differenza tra il meccanismo e la finalità, perchè in questa ultima si trova il meccanismo della coscienza stessa. La coscienza senza corpo è astratta, o spirito come suol dirsi: un corpo senza coscienza è una negazione della nostra coscienza. Perciò gl'idealisti ponendosi colla finalità fuori del corpo non vi rientrano che colla negazione dello spirito, la inconscia materia; ed i meccanici ponendosi fuori della coscienza non vi rientrano che con un trapasso, e con una negazione dello stesso corpo da cui muovono. Le forme logiche spesso sono artifizi della mente, non verità di conoscenza.

Qual differenza, io domando, dal noo anassagorico alla psicologia cellulare ove Haeckel trova nelle invisibili molecole del protoplasma l'inizio dell'anima? Campanella col *sensus abditus* e Leibuizio colla percezione universale sono il legame tra questi punti della storia tanto lontani. Ma qual differenza ancora, io debbo soggiungere, dal moto di su e di giù, di

Digitized by Google

destro e di sinistro di Epicuro alla impersonalità della forza e della materia d'oggigiorno? Nissuna certamente. Tutti questi sistemi vogliono ammettere un *prius*, lo spirito, o la materia; mentre questa senza quello è un possibile, non meno di quello senza questa. La materia degli antichi è un possibile per la precedenza dell'atto dello spirito: e questo pei moderni è un possibile ancora per la precedenza dell'atto della materia. Questi possibili danno origine al caso, perchè indeterminati per sè. Non è solamente ai meccanici che si può fare l'obbiezione del caso, ma anche ai finalisti, perchè manca ad entrambi l'intrinseca determinazione: ammenochè non la mettiamo di nostro proprio conto o nella mente divina, o nella mente dell'atomo. Noi non abbiamo bisogno di porre questi astratti, Dio o la forza, nel presente che conosciamo, ma là dove è la mancanza del determinato. Imperocchè il caos o la mente è là dove noi non sappiamo. Il progresso della scienza è di non ricorrere troppo presto alla mente od al caos, come fecero gli antichi; ma non possiamo trasportarci a milioni di secoli ove si perde la nostra coscienza. Distrutta la machina della coscienza non si può sapere ciò che non è nello stato di esser saputo. Qui ci è l'inconcepibile umano: ma la coscienza nostra non potrà mai essere il puntello di qualsiasi cosa incomprensibile, perchè essa è già estinta. La lotta tra il meccanismo e la finalità nel campo speculativo significa per me questo solo: volere entrare con il fuor di noi in noi stessi ancora, o volere uscire con noi da noi stessi ancora. Ma l'uomo non può mai sorpassare sè stesso, cioè liberarsi dalle condizioni onde è composto. Il problema non si risolve, non perchè è un mistero, ma perchè è impensabile: o se si pensa, si usano allora le forme logiche. Dal moto alla sensazione significa

Digitized by Google

voler passare da una negazione alla affermazione della coscienza; ed il passaggio è più che illogico, innaturale.

Il Wundt ha cercato di rovesciare il problema mostrando che il fisico sviluppo dipende dal psichico. L'originaria psichica attività è lo stimolo che è nelle infime essenze sino alla coscienza. Il quale contiene il moto come sensazione di moto, e poi come rappresentazione di moto. Ogni moto dal punto psicofisico è indizio di stimolo: negli atomi o semplici sostanze elementi si trova il più elementare stimolo. Il moto come lo stimolo, è congiunto alla coesistenza di molti atomi. La continuità e congiunzione degli stati che valgono come condizione della coscienza, manca agli stati di sostanza elementare per valere come stimolo in senso psicologico. Gli stati inconscii e gli elementi incongiunti istintivi sono da presupporsi come condizionati presupposti di coscienza. Ed osserva benissimo: che se si concede la coscienza ad ogni psichico atomo, si è incapaci a rendere intelligibile ogni sviluppo sì fisico, che psichico. La coscienza è per l'interno una unità, come l'organismo corporeo per l'esterno: e la reciprocità del fisico e psichico ci spinge ad accettare che l'anima è l'intimo essere della stessa unità che esternamente intuiamo come corpo. La coscienza è il punto dello sviluppo in cui il mondo sente sè in sè stesso non come elemento semplice, ma come prodotto d'innumerabili elementi. Egli dunque concede agli atomi uno scopo, ma non la coscienza. Lo scopo è la creazione della coscienza. Ciò che egli concede agli atomi, è qualche cosa d'indefinito tra il moto e la sensazione: perciò cade nella finalità immanente, e spesso si avvicina ad Aristotele ed a Leibnizio, come se la critica del Giudizio non fosse mai esistita al mondo. Dire la coscienza lo scopo dell'Universo è

Digitized by Google

effetto di un monismo che è un idealismo bello e buono. Lo stesso Wundt nella logica osserva contro Schopenhauer che il volere senza scopo e senza intelligenza conduce all'inconscio e al vuoto scopo. È fantastico, egli dice, porre in ogni oggetto un volere senza scopo conscio. E mi fa meraviglia che egli riconosca uno scopo obbiettivo, e lo ritrovi per fino nell'evoluzionismo. Nella logica dunque il Wundt non chiarisce affatto il concetto dello scopo come un fatto meramente umano: ma nella psicologia si gitta a corpo perduto in quella finalità immanente che fu l'eterno equivoco della scienza.

Ma bisogna confessare in prima che noi non conosciamo che come noi, secondo noi, per noi. La causa per quanto si dica come meccanica, indipendente da noi, non cessa di essere un fatto ideale, come il fine. L'in sè del meccanismo è un assoluto irrelativo che è in qualificabile dallo spirito. Il fine è il carattere manifesto dell'apparizione della coscienza: ma la causa stessa non cessa di contenere come atto intellettivo la funzione dello spirito. Ed invero, un essere che nulla fa, è inqualificabile dalla ragione, perchè non ha nessuna proprietà. La prima proprietà dell'essere per cui merita l'esistenza, è che operi: come la prima proprietà della persona è l'agire per fine. Ma la causa se fosse davvero inconsciente, cioè il vero negativo della coscienza, dovrebbe essere quella che non opera e che non si manifesta alla coscienza: e come tale è inapprensibile. Il passaggio perciò dall'inconscio alla coscienza, voluto dai meccanici, non potrà essere mai fuori di noi, ma dentro di noi stessi, in quanto la causa è già una comprensione dello spirito, ed il fine non è che la manifesta apparizione della co-

Digitized by Google

scienza (1). Ma tutto ciò è un discorso astratto: siamo più determinati ancora.

Perchè il principio di finalità in relazione a quello di causa, ci porta incessantemente alla coscienza umana sempre? Perchè veramente la causa può spaziare quanto si vuole nel campo dell'universo: ma la finalità non ha senso che nella nostra coscienza. Però la causa non può toccare che il nostro senso stesso, senza di che non sarebbe causa. Perciò la coscienza non si può spiegare *per causas* senza presupporre già la coscienza. Ciò ci farà dire che la causa ha il suo compimento nel fine, in quanto la causa stessa suppone la coscienza. Ecco la indivisibilità tra la causa ed il fine. Non è il caos solamente la mancanza del fine, ma eziandio la mancanza di causa. La quale perciò non è meno condizionata all'organismo del pensiero, di quello che è il fine. Il presupposto del fine è la coscienza, ciò è chiaro: ma il presupposto della causa stessa è anche la coscienza (2). L'uomo non può creare *per causas* la coscienza, come non si potrebbe dimostrare Dio stesso *per causas*. L'analogia tra noi e Dio, od il mondo non ha fondamento, in quanto il fine è un fatto principale della coscienza: ma bisogna capire che anche la coscienza non è annullata nella stessa causa che deve essere sensibile, cioè relativa alla coscienza. Concepire le cose come causa non è lo stesso che concepirle come tutt'altro da noi, perchè

(1) La materia ha detto il Lasson è il *Nullpunct* dello sviluppo: ma è sempre pensata colla forza, colla forma e quindi coll'incominciante spirito. Nella seduta del 30 Sett. 1879, Soc. filos. di Berlino.

(2) Con ciò non s'intende che la coscienza sia superiore ai fenomeni, e quindi di natura diversa da essi. No; ma è un fenomeno relativo ai fenomeni. È necessaria la relazione tra essa e le cose, non già la diversità di quella da queste è necessaria.

Digitized by Google

la negazione stessa è relativa a noi. Dunque questa relazione è ineluttabile necessità da cui non si libera mai e poi mai la coscienza; ammeno non annulli o sè stessa, o le cose. Perciò si potrà dire che le cose non hanno fine, ma non che non sono cause: nel qual caso sarebbero inconcepibili. I meccanici hanno dunque ragione, in quanto ci presentano un mondo meno fatto ad immagine dell'uomo, ma non fuori l'orbita del concetto umano. L'analogia se è evidente nel fine attribuito alle cose, è occulta nella causa che è relativa anche alla coscienza. E dove essa non arriva, non vi è che il nulla. La creazione di Dio delle cose in quanto non c'erano, è inconcepibile, come la creazione della coscienza per mezzo del moto dei meccanici, in quanto vogliono spiegare il suo avvenimento senza di essa.

Se noi vogliamo evitare i difetti di Hegel e di Kant nella finalità, dobbiamo considerarla come un puro fatto psicologico. La coscienza di Hegel in cui riposa la finalità, è l'autocoscienza in cui vi è identità tra la natura e la mente. È una finalità inconscia perciò, perchè trasportata fuor di noi. Ma non perciò cessa di essere gratuita la finalità dei meccanici conceduta all' atomo come creatore della coscienza e del moto. La finalità di Kant è subbiettiva, perchè riferita alla coscienza: ma è formale e regolativa in quanto nasce da un possibile che è uno ideale vago: e quindi esce ancora fuori del recinto della coscienza. Il problema è psicologico: ed il travaglio della scienza non solo non è più il trapasso dal possibile al concreto, ma nemmanco dal psichico al fisico, o viceversa. La mente che è stata l'enigma della finalità, è considerata non più per analogia, ma in sè e per sè. I meccanici ed i finalisti stanno tra loro come i materialisti e gli

Digitized by Google

spiritualisti. È il problema dell'anima che li agita; ma l'anima non più come causa motrice, ma come coscienza, ovvero come spirito. L'anima è coscienza, ma nel corpo e lo presuppone come organo: l'anima senza corpo è come un concetto senza oggetto. Il corpo è la base meccanica della coscienza, la quale come fine del corpo, non può esserne fuori, senza essere vuoto fine, o coscienza inconsciente. L'unità del corpo è la coscienza, o fine del corpo. L'anima perciò in quanto è considerata naturalmente, non contiene il fine, ma è il fine il quale è coscienza che è azione del corpo. Cosa, di che non si può aver coscienza nella stessa coscienza che è sempre di questa o di quella cosa, in quanto è modificata dai corpi; come non si può aver coscienza dell'organo della vista nell'atto stesso che si vede l'oggetto. Ma il vedere è funzione dell'organo così, come la coscienza è funzione di tutto l'organismo. L'enigma dell'anima è sciolto nel chiaro concetto del fine o della coscienza: perciò esser fine, od esser coscienza è lo stesso; e come la coscienza non si può estendere di là del corpo che la contiene, così il fine non si estende di là del meccanismo di cui è l'intellezione. Un mondo intelligibile ci offrono i meccanici, come un mondo ideale ci presentano i finalisti. Estendere la coscienza alle cose non si può, come non si può estendere il fatto della mente al mondo stesso meccanico. Perlocchè a noi spetta come critici osservare che il fondamento dell'analogia tanto nella finalità che nello stesso meccanismo, è la indivisibilità del soggetto coll'oggetto, per cui l'istesso colore p. e. per quanto è subbiettivo, si riferisce inevitabilmente all'obbietto anche. La obbiettività del meccanismo è più apparente, che altro. Imperocchè come non sono divisi nel momento della cognizione oggetto e soggetto,

Digitized by Google

così molto meno lo spirito ed il corpo. Vana è perciò la subordinazione del corpo all'anima che s'inspira su quella del mezzo al fine: mentre il corpo nelle sue funzioni è l'anima, come il mezzo saputo è la causa del fine. L'idealità attribuita al fine ed all'anima è la comprensione del mezzo e del corpo: ed è per questa comprensione che comparisce diverso il fine dal mezzo, come l'anima dal corpo. Non ci è dunque il passaggio dall'inconscio al conscio, in quanto il corpo sia di diversa natura dall'anima, ovvero il mezzo dal fine: ma ci è la compenetrazione, o meglio il complemento del corpo in sè, come del mezzo in sè. E questo in sè è ciò che si appella coscienza.

Da ciò risulta che il fine speculativamente considerato non è una cosa da conseguire, ma un grado ove pervenire. Perchè l'anima come effetto del corpo non fa nulla conseguire al corpo, ma solo elevarlo quasi sopra di sè. Come il mezzo svolgendosi si produce nella coscienza di sè che è il fine. Non è il fine che si trova nella persona, ma la persona è addivenuta tale per esser essa fine del corpo naturalmente. Si fa questione della precedenza dell'anima al corpo, come del fine al mezzo. E si cade nelle difficoltà: perchè come il fine precede il mezzo, se è dopo, e come l'anima precede il corpo, se sussegue a questo? Ma queste difficoltà sono vane, se il fine non è una cosa altra dal mezzo, ma il mezzo conosciuto; come l'anima non è una cosa diversa dal corpo, ma la nozione del corpo stesso. L'idealità del fine ci fa credere che sia diverso dal mezzo, come la nozione dell'anima ci pare che sia diversa dal corpo: anzi parrebbe che fino i corpi esterni fossero diversi, in quanto sono conosciuti. Di qui venne quell'idealismo che è un trasportarci fuori del mondo, e l'am-

Digitized by Google

mettere la precedenza fin anco delle idee alle cose. Lo spirito è atto del corpo, ma nell'ordine naturale, e non se n'ha coscienza: ma nel fatto psicologico se ne ha cognizione, come il fine è effetto del mezzo nell'ordine naturale ed è inconscio: ma nell'ordine riflessivo è il mezzo saputo nella sua esecuzione. Altra è dunque la coscienza dell'anima nel corpo, altra la cognizione del corpo: come altro è il mezzo che produce il fine in quanto è causa dell'effetto, altro è il mezzo saputo come tale che è il fine.

Sino a Kant ed anche dopo la finalità si è fondata nell'analogia: egli ha arrestato il valore di essa correggendola colla critica. Ma però è rimasto in bilico. A noi spetta non solo sapere la ragione di quest'analogia, ma spiegare l'anima per il fine, mentre si è sempre spiegato il fine per l'anima. E siccome il fine suppone la causa, così l'anima spiegata per il fine, suppone il corpo. Kant era inevitabilmente condotto a trovare un anello di congiunzione tra la morale e la speculativa. Ma come trovarlo, se il fine nella speculativa è un fatto di mera riflessione, e nella morale è un principio costitutivo, cioè reale? E veramente la morale è prattica azione; i suoi principî sono perciò atti ad operare. Io non ho mai potuto capire che cosa giovi alla morale l'ammettere un fine del mondo, che non si sa nemmeno determinare quale sia. Nè Kant stesso lo può dire. Bisogna allora ammettere un antropomorfismo per necessità, accettando quell'antropocentrismo che si deve negare colle scienze naturali. Il legame tra la speculativa e la prattica non si può accettare col fine trascendentale, cioè o coll'autore della natura avente anima e coscienza, ovvero coll'inconscio, scritto con lettera majuscola, od anche col caso. Imperocchè questo fine morale bisogna

Digitized by Google

attuarlo; e che importa che vi sia chi sappia, o non sappia che noi siamo? non è da questo che la morale trae la sua forza comandativa. L'uomo deve divenir liberamente morale: e che Dio vi sia come bene, come sapienza, importa nulla all'azione del dovere. E d'altronde, se il legame tra la speculativa e la prattica non si trovi, la morale appartiene veramente alla storia naturale dell'uomo, come l'esser bianco od esser nero di carne. Kant portò l'attenzione sopra questo problema, il quale fu risoluto a detrimento della morale dallo Schopenhauer e dall'Hegel, quando fu questa incorporata colla metafisica. Così la morale si fa nel mondo, quasi senza di noi, perchè è l'assoluto spirito, od il volere inconscio che la compie. Mentre dunque si è mantenuto da tutti che il concetto del fine è quello solo che può stabilire un addentellato tra la scienza e la virtù, io non trovo che siasi bene precisato questo legame, conservandosi l'azione morale come un'opera del tutto umana. Gli antichi congiunsero la morale e la metafisica sotto il concetto del bene perchè obbiettivo; Kant stesso dovette infine piegarsi, non volendo, a questa soluzione. Pei moderni invece fu il concetto della libertà identificata colla necessità, che offrì il passaggio dell'una all'altra scienza. Ma per quanto fosse stata portata la libertà in un mondo tutto nuovo, sino ad essere immedesimata col fine conscio od inconscio, essa ha perduto il carattere umano. Gli è perciò, che non possiamo compiere la soluzione del fine, senza trovare l'addentellato tra la teoretica e la etica filosofia.

Digitized by Google

## IX.

### Il fine morale.

Che cosa è lo scopo, o la causa finale? è la causa conscientе, cioè la causa che sa l'effetto suo: questa è la definizione che risulta dalla storia che abbiamo percorsa. Imperocchè la finalità aristotelica che s'inspira sulla natura, descrive là predeterminazione della causa nei suoi effetti; mentre quella di Kant coglie l'intima natura sua propria, quando dice: il prodotto di una causa la cui determinazione è la pura rappresentazione del suo effetto, è scopo (1). Se in Aristotele non si trova la definizione propria della finalità, perchè si confonde il fatto mentale col fatto naturale, essendo la forma aristotelica equivoca; in Kant si osserva una disparità tra la causa meccanica che è determinata, e la finalità che è possibile, ideale, indeterminata. In Kant vi è la coscienza che è elemento essenziale della finalità: in Aristotele ci è la determinazione, quantunque desunta dalla natura. La finalità definita da noi come la causa consciente, è composta del genere prossimo, significato dalla causa, e della differenza che è la coscienza. La causa è sempre meccanica ed è più estensiva della finale: lo scopo essendone la differenza, è meno estensivo. Ma dove si trova la causa? in tutte le cose in cui vi è tempo e spazio. Il metafisico moderno dovrà confessare che non si conosce che corpo e coscienza. Si può proseguire quanto si vuole il giro di causa e di effetto, all'infinito, cioè

(1) pag. 257 della citata ediz. Altrove (pag. 476): il rappresentato effetto, la cui rappresentazione è nello stesso tempo la ragione determinante della causa reale compresa per la sua produzione, è scopo.



Digitized by Google

sino alla stanchezza del nostro intelletto, senza trovare la *causa sui*, ammeno che non si realizzi un'astrazione. Non mai dunque una realtà infinita come *causa sui*. Ma se la finalità non è che una specificazione della causa, segue che non solo non ci può essere una finalità trascendente perchè non ci è una *causa sui*, ma nemmeno una finalità immanente ai corpi tutti: ammeno che non si dica che ogni corpo è consciente. Atttribuire agli atomi la finalità come si può, se non si può nemmeno attribuire la causa necessaria? Io conosco corpi in moto, non atomi in moto. I corpi conscienti furono detti spiriti, per dinotare la differenza tra la causa meccanica e la finale. Ma se la differenza specifica supponendo il genere, non può essere fuori di questo: non può essere la causa finale oltre la causa meccanica, come non può essere lo spirito fuori del corpo. E molto meno può darsi la libertà nell'uomo come *causa sui*. Kant non fu condotto da ugual ragionamento nelle due critiche: perchè la finalità è posta come un possibile per l'impotenza del meccanismo, mentre la libertà è data come una cosa di fatto nell'ordine morale: ma in realtà finisce per essere un potere cui manca la base di principiare. Questa dimostrazione non solo non ci permette di arrivare sino a Dio, ma nemmeno di scendere sino all'invisibile cui si dona la coscienza, sia anche in germe. Il minimo della coscienza dato all'atomo ha lo stesso valore del massimo della coscienza donato alla divinità. Se dunque deve cadere la finalità trascendente, cada pure insieme il monismo che è un idealismo rovesciato.

La ragione per la quale si è creduto che la finalità fosse di natura diversa dalla causa, niuno a mio credere l'ha davvero dissipata. La inversione del dopo che addiventa prima

Digitized by Google

e del prima che addiventa dopo non spiegandola il materialismo, lo spiritualismo reclama contro di lui la differenza della causa finale dalla meccanica. Il mezzo come causa è prima, ma in quanto è coscienza del fine: epperò come causa tiene del meccanismo, ma è meccanismo conscio. Il fine è effetto ed è però meccanico: ma essendo conscio nella causa, non è puro meccanismo. Chi non vede, che è questa una relazione di coscienza fisica, di finalità meccanica, per cui il prima è accompagnato dalla intrinsecità del dopo? Sì, quell'intelletto intuitivo di Kant che fece fare tante scappate alla filosofia idealistica e monistica di oggidì, è proprio la finalità meccanica, cioè la coscienza umana che Hegel ed Haeckel trasportano di qua e di là. La finalità meccanica non è una giustaposizione di parole (1), ma una intrinsecazione di concetti, perchè il fine è l'intellettività completa del meccanismo, appunto perchè la coscienza è l'unità di tutto l'organismo. La finalità di fatto che portiamo con noi, (quasi come l'occhio che non si vede ed in cui si vede) è appunto la coscienza meccanica del corpo. Ma si badi però, che il prima ed il dopo nella finalità meccanica non s'identificano, perchè rimanga saldo il principio di contradizione. La successione psicologica non può essere totalmente diversa da una successione naturale. Non si escludono nemmeno, perchè la loro relazione non è una meccanica coesistenza che importa un esser fuori del prima e del dopo. Fra l'identificarsi e l'escludersi del prima e del dopo degli spiritualisti e dei materialisti vi è un terzo genere proprio del soggetto di che si parla, ed è l'includersi. Senza tempo e senza spazio nulla si pensa, e

(1) Ritrovo in Kant queste parole quando dice: bisogna subordinare il meccanismo *dem absichtlichen Technicismus*, pag. 263.

Digitized by Google

nulla esiste. Ma il tempo determina la coscienza, come lo spazio le cose. La indivisibilità del tempo e spazio è il fondamento della indivisibilità del subbietto ed obbietto. E se la causa meccanica è di per sè obbiettiva in quanto il tempo si occulta; la finalità invece è di natura subbiettiva, in quanto il tempo si manifesta nel pieno riferimento alla causa meccanica. Come il tempo si può dire la coscienza dello spazio, il subbietto la coscienza dell'obbietto, così la causa finale è la coscienza della causa meccanica. E siccome il meccanismo di cui si può aver coscienza, è solo il proprio, cioè il corpo; così la causa finale propriamente detta è la coscienza della necessità della propria natura: cioè la vera libertà morale. Nel vero, se nella finalità ci è la coscienza del fare, per cui il dopo è prima in quanto è sviluppata la coscienza del fare, gli è perciò che la moralità suppone lo sviluppo della coscienza. Ma la coscienza del fare sarebbe vuota, se non ci fosse la causa meccanica, che è lo stimolo od impulso della propria natura; dunque la libertà che è il fondamento della morale, è l'istesso che il fondamento della causa finale, cioè la coscienza del fare (1). Il grande di Kant è stato di avere immedesimato la legge colla libertà. Il dovere è norma a sè

(1) La questione tra i liberisti e deterministi non si risolve, se ognuno non comprende il proprio lato falso. P. e. pei deterministi il fatto morale è ridotto alla stregua di una fisica maniera di agire. Pei liberisti invece la libertà è l'operare di un tal genere, di che non se n'ha idea veruna nel mondo. È falso ciò che dice Kant, tu devi, dunque puoi; è vero il contrario: tu puoi, dunque devi, in quanto la potenza non è astratta, ma determinata, tanto, che si debba fare. La determinazione di sè stesso in cui si fa consistere la libertà, sarebbe vuota di senso, se non fosse la determinazione della propria natura. Solo lo scopo inquanto è consciente causa, spiega la libertà. La libertà che spiega lo scopo, suppone una causa impotente ad agire.

Digitized by Google

stesso, come la libertà. Questo subbiettivismo necessario è ciò che costituisce l'autonomia dello spirito: ma dobbiamo dare la base a questo spirito, che è la natura meccanica. La ragione può dar precetti, quanti ne vuole; ma il suo comando sarebbe sempre vano, quando la natura umana non ne contenesse l'esigenza e la necessità. Il precetto è una formola astratta: ma il suo fondamento è l'esser noi fatti così. Se non preesistesse la necessità di natura d'amare sè stesso ed il suo simile, la voce del dovere sarebbe vuota di senso. Ecco perchè l'obbedir alla ragione è possibile, perchè ci è già una tendenza a fare ciò cui la natura stessa ci spinge: e poi, il comando viene da colui stesso che se lo trova espresso in sè medesimo. Il dovere è il concetto dell'agire della natura propria: ma quanto più si dice che è necessario, tanto più reclama una vera necessità reale, non astratta, della propria natura. Nè vi è necessità ideale che non abbia riscontro nella natura: e molto meno si pensa la necessità morale senza il presentimento della natura umana. Come ogni concetto è prima oggetto, così il dovere è prima piacere. Nella natura esterna non ci è questione di fine, ma nemmeno di piacere. Il quale è il primo accento della natura sensibile, spettandone al dovere il complemento come coscienza della necessità della nostra natura. La logica nella coscienza delle leggi del pensiero non dimentica la sua sorgente, gli obbietti: e la morale nella conoscenza prattica dei doveri suppone lo stimolo, ovvero la tendenza della nostra natura, di cui è il pieno svolgimento (').

(') Mi duole dover fare qualche osservazione alla dotta, ma poco critica dissertazione di E. Zeller, letta all'Accademia di Berlino nel 1882, ove mostra la differenza tra la legge morale e quella di natura. Egli vuole ribadire il Kantismo, osservando che la legge morale non è quella di natura cui è sottoposto il volere, ma di una natura che è sottoposta

Digitized by Google

Per lo che se la coscienza fosse di diversa natura dal corpo, come ci sarebbe il pericolo della contraddizione, perchè la verità non sarebbe più detenuta dal tempo e spazio che garantiscono l'impossibilità della contraddizione (1), così la intrinseca determinazione dell'agire non sarebbe altamente morale, mancando la coscienza del dovere che è la coscienza della meccanica necessità: cioè il fine non sarebbe costituito dalla coscienza del proprio meccanismo, il quale finisce nell'operare stesso, ma dal conseguimento di qualche cosa estranea.

Nissuno dirà che l'etica è un antropomorfismo, perchè l'agire con coscienza, locchè costituisce il fine, è proprio dell'uomo. Eppure si può avere un'etica antropomorfistica, se alla natura umana si assegna un fine da conseguire come qualcosa altra dalla propria natura. Or se la natura esterna sebbene è in sè meccanica, pur tuttavia addiventa finale per l'uomo, laddove la comprensione di lei fa ritrovare il fine od il termine del suo agire in sè medesima, ne segue che essa è l'esempio in grande della comprensione della natura umana che è il soggetto dell'etica. In quanto cioè, sotto la ragion morale l'uomo nulla ha da conseguire tranne la coscienza stessa del dovere agire, cioè ciò che si chiama libertà.

al volere; non gli oggetti sono cause di rappresentazioni che determinano il volere, ma il volere è causa degli obbietti. Il suo discorso procede tutto su questo andare, coll'intendimento di rilevare la differenza della natura spirituale dalla sensibile. Non crede che nella propria natura che ha pure il sentimento di compassione, si possa trovare la sorgente dei doveri di carità e di giustizia. Egli pone l'uomo quasi in contraddizione di sè stesso, con due nature, una che comanda il volere, l'altra che obbedisce al volere. E gli pare possibile questo mostro che in nissuna creatura si osserva?

(1) Vedi il nostro opuscolo, il *principio di contraddizione* che fu un prolegomeno al presente argomento.

Digitized by Google

La libertà quindi supponendo l'umana natura nasce, cresce e muore con essa, in quanto è come causa cosciente una specificazione della necessità in grande che si trova nella natura cosmica. Per lo che se il fine spiega speculativamente l'anima, e non già l'anima spiega il fine; allo stesso modo il fine propriamente detto come causa consciente, spiega la libertà morale, e non la libertà morale spiega il fine morale, come ordinariamente si crede da molti. La libertà che addiventa mezzo per un fine da conseguire, è un antropomorfismo etico, similmente, come l'anima spiegando il fine addiventa un istrumento della sapienza divina. L'analogia dunque dell' uomo alla natura, se deve essere restituita all'anima nella metafisica, tanto più deve restituirsi a lui stesso nella morale. Per ciò il fine non è che morale propriamente detto, perchè anche speculativamente deve restituirsi all' anima.

Kant ha detto una mezza cosa, quando ha fatto la critica del concetto del fine nella natura: ha sbagliato rotondamente quando ha diviso il fine morale da quello nella natura Che il concetto del fine non si possa estendere alla natura od a Dio, va bene: ma che uso bisogna fare di questo fine? è desso una mera illusione? Non basta negare la metafisica; bisogna ricostruire la scienza. Se egli ha imposto un limite alla teleologia, noi spieghiamo il fondamento di questo limite che è l'anima nei suoi fatti intellettivi e morali. Di modo che, se la considerazione del fine per la sua indivisibilità dalla causa meccanica ci ha condotti a ritrovare proprio nell' anima, il segreto suo, in quanto è coscienza nel corpo; il fine invece morale ci obbliga a ritenere appunto nella libertà che è il punto più alto dell'anima in cui si acquista la vera coscienza dell'agire, il dovere che è la necessità consciente.

Digitized by Google

Da Talete ad Aristotele il progresso fu che invece di dire che tutte le cose erano piene degli dei, si ritenne tutte esser piene di anima. Da Platone ed Aristotele sino ai nostri giorni la questione de' fini nella speculativa fu sempre la stessa, la lotta tra il *nus* e l'*unance*. Ma da Platone sino a Kant la questione del fine morale, ovvero dello scopo del mondo fu il bene come dovere, o come piacere. La prevalenza del bene in Dio presso gli antichi e della libertà come causa del bene presso i moderni si spiega per il fine morale che è la manifestazione più alta dell' anima. Ma se non possiamo dare anima come coscienza nel corpo ad esseri inferiori o superiori a noi, perchè la coscienza è nostra proprietà che non possiamo imprestare a chicchessia; così molto meno possiamo attribuire moralità ad esseri inferiori o superiori, perchè la morale ha per fondamento solo la nostra natura. E dove si trova la ragione della nostra anima e della morale, ovvero della libertà? nella nostra natura. In quanto cioè, essendo indivisibile il fine dalla causa meccanica, deve essere anche indisgiungibile l'anima dal corpo, ed il dovere dalla umana tendenza. Appunto perchè il fine è la coscienza della causa meccanica, l'anima e la libertà sono quelle che incarnano il fine, in quanto ci è il corpo, ci è la nostra natura. Ciò che Kant desiderava, la unione della ragion pura e della ragion prattica, cioè della natura e della libertà, è da noi dato nell'anima che è coscienza naturale e coscienza riflessa; purchè però sia data la base di questa coscienza che è il corpo, o la umana natura. La lotta dunque tra il *nus* e l'*anance* e quella più ardente tra il dovere ed il piacere, fu vana davvero. Il fine è propriamente morale, e noi ne indichiamo la ragione; perchè l' anima manifesta la sua più alta coscienza

Digitized by Google

nella moralità, essendo causa di azioni tutte sue proprie. Imperocchè l' anima come coscienza nel corpo è un fatto meno riflessivo: perciò parve tanto differente a Kant la legge nella ragion prattica. Ed il bene fu il fine della creazione, perchè veramente la morale è il punto culminante dell'azione umana. Kant stesso pose il regno della libertà come fine soprannaturale del mondo. Ma per quanto è vero che l'uomo morale superi per dir così, la propria natura, non si deve credere che le sue azioni escano fuori del recinto del mondo umano. E perchè il dovere non è che la coscienza dell' esigenza della nostra natura; il merito vero sta nell' accontentarsi di questo mondo. Il fine trasportato fuori di noi apre la via all'ottimismo ed al pessimismo, che non hanno senso, se quello si restringe ad essere la coscienza dell'agire della nostra natura. Noi abbiamo spiegato perchè il fine speculativo in quanto si concretizza nell'anima come coscienza nel corpo, non ci offre nissuna moralità: epperò non ci è veramente fine nella natura, perchè l' anima è un avvenimento naturale del corpo. Quindi l'ottimismo ed il pessimismo è un non senso nella natura. Nella morale invece si ha veramente la coscienza della propria natura, essendo essa il punto più alto dell'anima. Il fondamento dunque del dovere è la propria natura conosciuta; e questo dovere prattico è la libertà propriamente detta. Il bene od il male non si riferisce che a noi come agenti morali: obbiettivarli è come trasportare fuori di noi il fine. La filosofia antica condotta dall' analogia nelle cause finali fu piuttosto ottimista perchè obbiettivò il bene dichiarandolo come termine dell'agire, e confinò il male lontano lontano dalle idee. La filosofia moderna invece che si avvicinò più alle cause meccaniche, qualificò l'inconscio come nega-

Digitized by Google

zione del fine, ed obbiettivò il male designando il bene come una mera apparenza. Ma il mondo non ha scopo da conseguire, perchè le sue leggi vindicano a lui stesso il proprio ordine che non ha qualità nè di bene, nè di male. Solo l'uomo ha scopo il quale non è disforme dalla propria natura: il quale è altamente morale, perchè consiste nella conoscenza del dovere secondo la propria natura. La sola coscienza del fare della propria natura assicura all'uomo una dignità morale.

Ed al certo non è poca cosa aver dissipato colla nostra dottrina la illusione dello scopo come qualche cosa da conseguire: significa avere elevato la morale al punto più alto mercè la intrinsecità della finalità colla causa meccanica. Questa dottrina se priva l'uomo della vita avvenire, contiene la eccelsità dell'azione morale; se recide la speranza del futuro, ci fa amare questa vita come il vero luogo del dovere.

Noi abbiamo cercato di rendere Kant più conseguente a sè stesso, vale a dire restituire i due possibili astratti nella speculativa e nella morale alle loro rispettive realtà. Ritenendo che lo scopo è un fatto umano puro, in quanto è la coscienza della causa meccanica, abbiamo trovato l'anima e la libertà concretare lo scopo metafisico, e quello morale. Volendo conservare l'ideale nobilissimo della morale autonomia, bisognava trovarle il fatto concreto del meccanismo, che è la propria natura addivenuta consciente. Essa per essersi discostata dal meccanismo della propria natura costrinse Kant a cercare la divinità e l'immortalità: cosa, che per usare le sue stesse parole, *invelenisce* l'intenzione morale. Il fine morale essendo costituito dalla intrinsecità del dovere alla propria natura, ci fa dichiarare l'uomo come ogni altro essere della natura, (da cui per quanto si specifica, non mai

Digitized by Google

si diparte sostanzialmente) non avente scopo da conseguire. La natura è a noi esempio rudimentale di moralità: ma il vero esemplare è lo spirito, o la coscienza del dover fare per necessità propria all'uomo. E nissuna cosa offende tanto la dignità della libertà morale, quanto servirsi della morale come mezzo alla vita diversa da quella che viviamo. Laddove il dovere morale non si estende fuori la coscienza della necessità umana. Il fine morale non sostituisce l'uomo morale all'uomo fisico, ma reintegra e complementa la necessità di natura nella necessità di coscienza, cioè nel dovere. La cui nobiltà non consiste nel trasformare l'umana natura da renderla incapace del piacere; la definizione del dovere morale di Kant, come costrizione contro l'inclinazione, è mostruosa, perchè disforme dalla nostra natura. E nemmanco la sua necessità può tradursi in un fatto istintivo o meccanico; è questo il torto grande del sensismo. Ma nell'elevare questo corpo alla vera coscienza di sè medesimo, ovvero come comunemente suol dirsi, a . . . . spiritualizzare la propria natura.

---

Col principio di contraddizione e con questo della teleologia ho scritto l'alfa e l'omega della metafisica. O lettore! tu ci devi pensare; ed a me dirai, *sed haec hactenus.*

PIETRO RAGNISCO

Digitized by Google